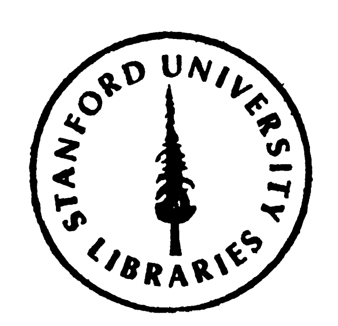
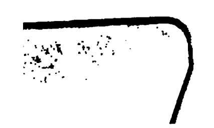
WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN

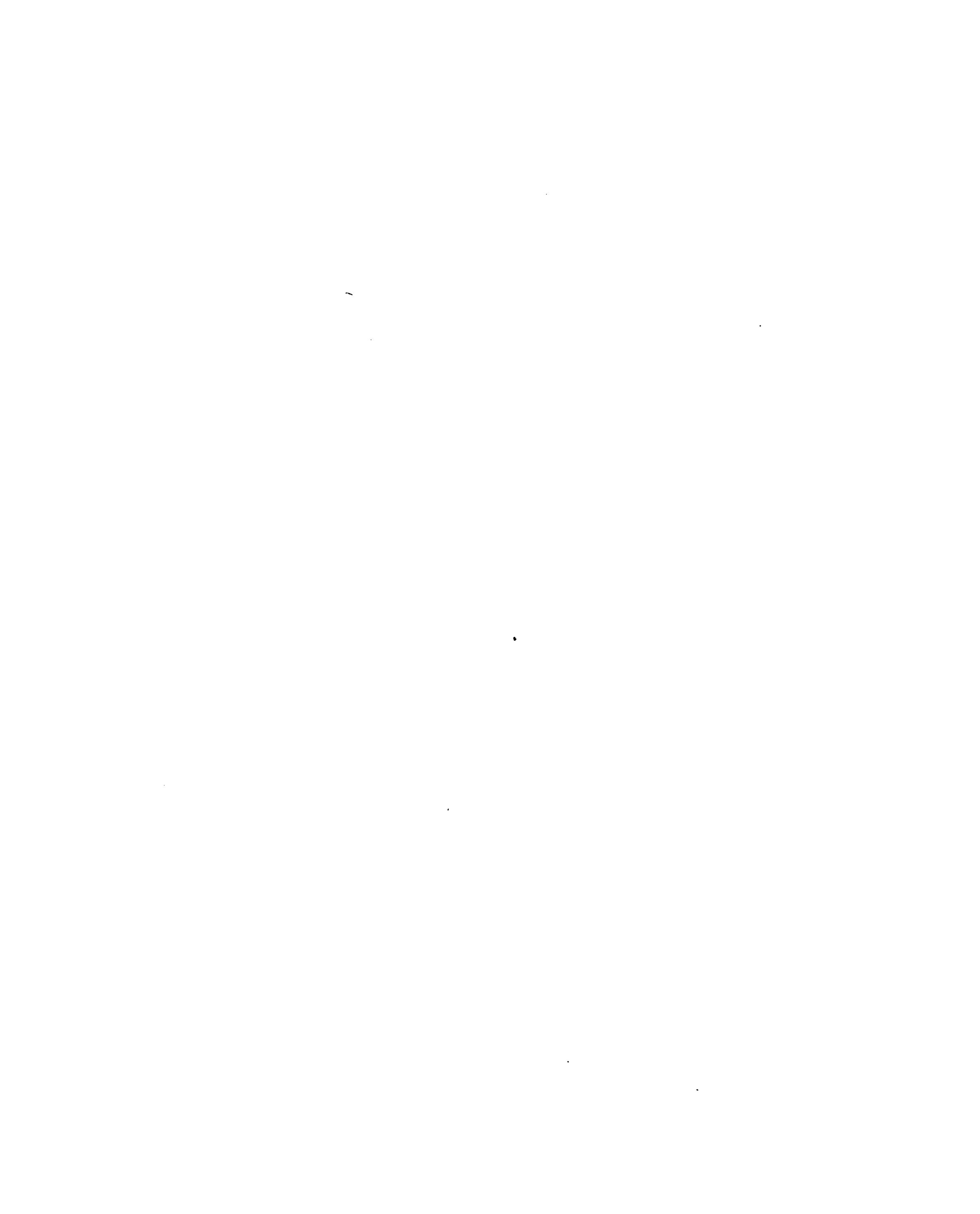
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES









AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentl. Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, der königlichen Akademie der Wissenschaften zu München, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Siebenter Band.

Leipzig, 1809.

bei Johann Ambrosius Barth.

Vorrede.

Dieser siebente Band sollte nach des Verfassers Idee ven ganzen Zeitraum der Geschichte der Philosophie in sich fassen, da die menschliche Vernunft ihre Selbstständigkeit verlor, und sich fremden Vorschriften und Normen unterwerfen mußte. Sie fügte sich zuerst halb willkürlich, halb gezwungen darein. Denn sie hoffte auf diesem Wege das Ziel zu erreichen, nach welchem sie so lange vergeblich getrachtet hatte, und was nach dem angestrengtesten Forschen unzugänglich geblieben war, durch gläubiges Hingeben an eine göttliche Offenbarung zu begreifen. Diese täuschende Hoffnuna wurde viel zu theuer mit dem Verluste aller Würde und Einsicht, durch

ein

ein völliges Verschwinden alles Lichtes der Wissenschaften und alles Interesses für Geistesthätigkeit erkauft. Es kostete der Vernunft große Anstrengungen, sich aus dem schmäligen Zustande der Unwissenheit herauszuarbeiten, und die Fesseln der Unmündigkeit zu zerbrechen. Ein böses Geschick der Philosophie brachte es so mit sich, daß durch den Erfolg dieser Bestrebungen von Männern, die zum Theil besserer Zeiten würdig waren, die Vernunft immer mehr in das trügliche Gewebe der Dialektik verstrickt wurde, und auf einen vergeblichen Zweck die edelsten Kräfte verschwendete. Die Geschichte dieser Philosophie, so lange sie in dem Dienste der Kirche sich befand, welche man unter der Philosophie der Kirchenväter und der scholastischen Philosophie begreift, sollte also in diesem Bande vollständig dargestellt werden. Da indessen manche ungünstige Ereignisse, die sich leichter vermuthen als beschreiben lassen, Kränklichkeit u. s. w. neben den innern Schwierigkeiten, welche in dem zu bearbeitenden Stoffe liegen, die Erscheinung dieses Theiles schon so lange verzögert haben: so schien es am gerathensten zu seyn, um das Publicum, das sich für den Fortgang des Werkes interessirt, nicht zu lange warten zu lassen, das, was erst

für einen Band bestimmt war, in zwei Hälften zu theilen.

Es erscheint daher für das erste die Geschichte der Philosophie der Kirchenväter. Es war mir nicht darum zu thun, die einzelnen philosophischen Ideen, welche sich bei den Kirchenvätern finden, aus ihren Schriften zu sammeln und darzustellen. Dieses ist in den bisherigen Geschichtswerken mit mehr und weniger Ausführlichkeit geschehen, obgleich die Vollständigkeit darin noch weit entfernt ist. — Welche mannigfaltige Ansichten und Speculationen liegen nicht in dem einzigen Augustin noch zerstreuet? So verdienstlich aber auch eine solche Arbeit ist, und so sehr sie der Ausarbeitung dieses Theiles beförderlich gewesen wäre, so schien sie doch dem Plane und dem Zwecke einer allgemeinen Geschichte der Philosophie nicht angemessen. Denn es ist alsdann nicht leicht möglich, eine sichere Gränze zwischen der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der Philosophie zu ziehen, wenn man nicht blos Dogmen registermäßig aufstellen, sondern sie auch nach ihren Gründen im Zusammenhange erklären, ihre Entstehung und Fortbildung historisch entwickeln will. Dieses würde

auch

auch außerdem, daß diese beiden historischen Gebiete getrennt bleiben müssen, die Geschichte der Philosophie in zu weitläufige und verwickelte Untersuchungen ziehen, und ihr eine zu große Ausdehnung geben. Eine allgemeine Darstellung des Verhältnisses der Philosophie zur christlichen Religion, der allgemeinen Ursachen, welche die Kirchenlehrer zum Philosophiren über Gegenstände der Religion bestimmten, der Gesichtspuncte, die sie dabei hatten, des Verfahrens, das sie dabei beobachteten, und der Richtung im Allgemeinen, welche die Vernunftthätigkeit hierbei nahm, der Folgen, welche daraus für die wissenschaftliche Cultur entsprangen, nebst einer allgemeinen Topik der Gegenstände, welche den Inhalt ihres Philosophirens ausmachte, — dieses ist, wenn sich der Verfasser nicht irret, das Object der Philosophie der Kirchenväter und ihrer Geschichte.

Sollte es mir gelungen seyn, den rechten Gesichtspunct für diesen Theil der Geschichte der Philosophie aufgefunden zu haben, der in der Einleitung entwickelt worden ist, und worüber ich die Belehrungen einsichtsvoller Männer erwarte, so werden dieselben doch noch genug Fehler und Mängel in der Ausführung entdecken. Denn

wenn

wenn auch das Streben nach Vollkommenheit, das ich mir zum Gesetz gemacht habe, nicht durch das subjective Maß meiner Kräfte und durch besondere Zeitverhältnisse, die bei den außerordentlichen Begebenheiten unserer Tage nicht ausbleiben konnten, gar sehr beschränkt werden mußte, so war dieser Gesichtspunct eine neue Idee, die ich bei keinem meiner Vorgänger fand, und ich sah mich auf meinem Wege, einige wenige Bemerkungen bei Buhle ausgenommen, völlig einsam, verlassen, ohne Führer, und konnte um so leichter straucheln. Auch gestehe ich offen, daß ich in einer so kurzen Zeit, da ich vorher beinahe völlig Fremdling in der Patristik war, keine so ausgebreitete, vollständige und umfassende Kenntniß von den zahlreichen und nicht selten dickleibigen Werken der Kirchenväter erwerben, nicht einen so reichhaltigen Vorrath von Materialien sammeln konnte, als die zweckmäßige Ausführung jener Idee erfordert. Kurz ich lege die Resultate meines unbefangenen Forschens, das einzig Wahrheit zum Ziele hatte, in der Gestalt, welche ich ihnen gegenwärtig geben konnte, dem gelehrten Publicum in der Hoffnung dar, daß durch dieselbe liebevolle Aufnahme, deren sich bisher das Werk zu erfreuen gehabt hat, das Wahre, was sich

etwa

etwa darin finden möchte, sich immer mehr läutern und entfalten werde.

Der achte Band, welcher nun die scholastische Philosophie vollständig in sich begreifen wird, soll in kurzer Zeit dem gegenwärtigen nachfolgen.

Marburg im Monat März.

Der Verfasser.

Inhalt.

Fünftes Hauptstück. Fünfte Periode.

Philosophie im Dienste der Kirche.

Geschichte der Philosophie.

Siebenter Theil.

Philosophie im Dienste der Theologie.

Geschichte der Philosophie.

Fünftes Hauptstück.

Fünfte Periode.
Philosophie im Dienste der Theologie

Wir haben bisher den Anfang, den Fortgang und das Ende der griechischen Philosophie aus den vorhandenen Denkmälern dargestellt, die verschiedenen Wege, welche der menschliche Geist gewählt hatte, um sein Streben nach einem vollendeten Systeme aller Erkenntnisse zu befriedigen, beschrieben, und den ganzen Gang seiner Forschungen gezeichnet. Mit jugendlicher Kraft begann er seinen ersten Ausflug, männliche Ueberlegung und Besonnenheit setzte mit festerem Schritt und deutlicher Ansicht des Ziels und des Weges, der zu demselben führen sollte, denselben fort, und endlich beschloß seine Laufbahn eine poetische Begeisterung, welche mehr erwärmte als erleuchtete, und die edelsten Kräfte des Geistes verzehrte. Der Wahn, durch Erleuchtung von Oben zu erhaschen, was das angestrengteste Forschen nicht hatte erringen können, setzte nach und nach das Selbstdenken in Ruhe.

So hatte die griechische Philosophie ihren Kreislauf beschlossen. Sie entschlummerte in dem Supernaturalismus, doch nicht ganz; denn dieß ist unmöglich, da das

Philosophiren in dem Wesen der Vernunft gegründet ist, sondern nur als selbstständiges, aus einem innern Triebe und reinem Interesse der Vernunft entsprossenes Streben nach Wissenschaft. Die letzten Spuren eines selbstständigeren Geistes waren nur die philosophischen Träume einer phantasirenden Vernunft und die Romane einer vernünftelnden Speculation, welche Dichtungen zu Objecten machte, und die Analyse und Construction derselben für wirkliche Erweiterung der Vernunfteinsicht hielt. Die geringe Consistenz und Gediegenheit derselben und die Willkühr in der Dichtung der ersten Principien waren die Ursache, daß sich das Interesse für sie immer mehr verlor, und daß der Streit, in welchen die Philosophie mit der christlichen Theologie gerathen war, bald zum Vortheil der letzten verstummte. Aber damit hörte auch die Philosophie selbst größtentheils auf, eine besondere Angelegenheit der denkenden Köpfe zu seyn.

Die Lehrer der christlichen Kirche, welche in früheren Zeiten das Philosophiren als eine Thätigkeit der sich selbst überlassenen Vernunft mit größter Geringschätzung betrachtet hatten, lernten in dem Streite mit den heidnischen Philosophen einen relativen Werth der Philosophie schätzen, weil sie allein durch dieselbe sowohl die Angriffe gegen die christliche Religion zurückweisen, als auch die Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit derselben, geltend machen konnten. Sie studirten nun die Werke der griechischen Philosophen mit Eifer, und setzten sich bald in den Besitz der griechischen und römischen gelehrten Kenntnisse.

Jetzt treten also die Kirchenväter an die Stelle der Philosophen, und in sofern sie, vermöge ihrer religiösen Denkart, nicht allein eine eigenthümliche Ansicht von der Philosophie annehmen, sondern auch nach besonderen eben daher entspringenden Maximen philosophiren, und von

den philosophischen Untersuchungen der Vor- und Mitwelt einen bestimmten Gebrauch zu gewissen Zwecken machen mußten, in sofern läßt sich eine Philosophie der Kirchenväter denken.

Da indessen die Kirchenväter, wenn sie auch aus Principien der Vernunft philosophirten, diese dennoch der Offenbarung unterordneten, auch nicht den Zweck hatten, ein System von Vernunfterkenntnissen zu Stande zu bringen, sondern das System der positiven Theologie zu begründen, zu vertheidigen und auszubreiten; so gehört dieses Philosophiren der Kirchenväter zum Behuf der Theologie, nicht der Philosophie, eigentlich nicht in das Gebiet der Geschichte der Philosophie. Allein diese Sache hat noch eine andere Seite, die hier vorzüglich in Erwägung gezogen werden muß. Aus dem Gebrauche, den die Theologen zum Behuf ihrer Gottesgelehrtheit, welche eigentlich selbst nichts ist als eine rationale Gotteserkenntniß, die wegen der unüberwindlichen Schwierigkeiten und des schon vielfältig gefühlten Unvermögens der Speculation, als geoffenbarte Erkenntniß sich geltend zu machen suchte, von der Philosophie machten, ging die neuere Philosophie mit manchem eigenthümlichen Gepräge hervor. Das Studium der Philosophie bei den Kirchenvätern erhielt nicht nur das Interesse zum Philosophiren, so wenig es auch mit dem Geiste des Supernaturalismus zusammen zu stimmen schien, sondern gab auch so mannigfaltigen Stoff und Reiz, durch welchen das in den Zeiten der Barbarei fast ganz erloschene Selbstdenken wieder belebt werden mußte. Die Beschäftigung mit den Gegenständen der Religionslehre war eine Uebung von anderer Art, als der menschliche Geist bisher erhalten hatte, die Empfänglichkeit für gewisse wissenschaftliche Bedürfnisse wurde mittelbarerweise gereizt und unterhalten, manche Abwege und Verirrungen, welche mit dieser Anwendung der Philosophie auf die Theo-

Theologie verbunden waren, bewirkten zuletzt ein desto kräftigeres Bestreben dieselben zu vermeiden. Mit einem Worte, die Theologie wurde das Medium, durch welches die Philosophie hindurch gehen mußte, um nach langen fruchtlosen Bemühungen, gereinigt und gestärkt ein neues Daseyn zu beginnen. Nur in dieser Hinsicht hat das Philosophiren der Kirchenväter Interesse für die Geschichte der Philosophie, und macht selbst als ein nothwendiges Glied in der Kulturgeschichte des menschlichen Verstandes einen Bestandtheil derselben aus.

Aus diesem Gesichtspunkte müssen wir den Gegenstand, den Inhalt und die Behandlungsart dieses Theils der Geschichte bestimmen.

Gegenstand dieses Theils der Geschichte ist die Philosophie im Dienste der Theologie, denn alles selbstthätige Streben der Vernunft nach wissenschaftlicher Erkenntniß aus Vernunftprincipien hörte auf. Man hielt das System der philosophischen Erkenntniß für geschlossen, und überhaupt das Philosophiren in dem ächten Sinne des Worts für vergeblich, weil alle bisherige Versuche des selbstdenkenden Geistes nicht gelungen waren, weil der Skepticismus die Grundsätze der Erkenntniß in Anspruch genommen hatte, und ein allgemeines Kriterium des Wahren noch nicht gefunden worden [1]). Dagegen gab es jetzt eine von der Vernunft verschiedene Quelle der Erkenntniß, nehmlich die Offenbarung, welche, weil sie von Gott, dem Urgrunde alles Seyns und alles Erkennens kam, dem Menschen allein eine vollkommne Befriedigung aller

1) Lactantius *Institut. divin.* L. III. c. 2. Nam si facultas inveniendae veritatis huic studio subiaceret, et si esset id studium tanquam iter ad sapientiam, aliquando esset inventa. Cum vero tot temporibus, tot ingeniis in ejus inquisitione contritis, non sit comprehensa: apparet, nullam esse ibi sapientiam.

aller seiner geistigen Wünsche versprach. Diese machte jetzt den obersten Gerichtshof des Wahren aus, an welchen auch von der Vernunft appellirt werden konnte. Alles Forschen nach Wahrheit wurde daher durch gewisse Grundsätze und Normen beschränkt, an gewisse Gesetze gebunden und auf gewisse Zwecke gerichtet, welche die sich selbst überlassene Vernunft, die nur von einem freien uninteressirten Interesse für Wahrheit beseelet wird, nicht gerade für die ihrigen erkannt haben würde. Die Vernunft unterwirft sich also einer höhern Instanz, sie ist nicht für sich, sondern für ein fremdes Interesse, für ihr vorgeschriebene Zwecke thätig, sie tritt in den Dienst des Kirchenglaubens und des theologischen Systems desselben.

Es kann nicht unser Zweck seyn, die Entstehung und Fortbildung des Christenthums, die allmähliche Bildung einer gewissen Norm des Glaubens, die Entwickelung gewisser speculativer, mit dem Kirchensystem zusammenstimmender, oder von demselben abweichender Sätze, und ihre Verbindung mit dem praktischen Christenthume historisch darzustellen, denn obgleich alles dieses eine Art von Religionsphilosophie ist, so würden wir doch dadurch in den Kreis der Kirchengeschichte oder theologischen Dogmengeschichte treten, und die Gränzen zweier in Rücksicht auf den Gegenstand getrennter Theile der Geschichte vermischen, welches für keinen von beiden gedeihlich seyn kann. Wollen wir dieses Ueberspringen in ein fremdes Gebiet vermeiden, so müssen wir näher bestimmen, in wiefern der eben beschriebene Gegenstand zur Geschichte der Philosophie gehöre, und was von demselben in Betrachtung zu ziehen sey.

Wenn wir von dem Systeme der christlichen Theologie und dessen Veränderungen abstrahiren, so bleibt nichts anders zu betrachten übrig, als das **Verhältniß desselben zur Vernunft und Vernunftwissenschaft,**

schaft, der gegenseitige Einfluß der Theologie auf die Philosophie, und dieser auf jene. Man kann aber in der Betrachtung dieses Verhältnisses entweder die Theologie, oder die Philosophie zu dem Hauptgesichtspunkt machen und nach dem erstern fragen: was hat die Philosophie zur extensiven und intensiven Erweiterung, Begründung und Ausbreitung der Theologie beigetragen; nach dem zweiten aber den Einfluß der Theologie auf die Belebung und Erhaltung eines wissenschaftlichen Interesse, auf die Maximen und Gegenstände der philosophischen Forschung untersuchen. Die erste Frage ist ein Gegenstand der Kirchengeschichte, und der zweite gehört für die Geschichte der Philosophie.

Die Kirchenväter mußten bei der Auslegung der Urkunden des Christenthums, bei Vertheidigung desselben gegen die innern und äußern Feinde, bei Aufstellung gewisser Lehr- und Glaubenssätze und bei den Beweisen derselben gewisse Regeln und Grundsätze befolgen, die sie entweder aus sich selbst nahmen, oder von Andern entlehnten. Indem sie ihre Ansichten und Ueberzeugungen als Lehren der allgemeinen Religion Andern mittheilen wollten, mußten sie sich nach Gründen umsehen, und daher auf irgend eine Weise über die Religion philosophiren. Sie philosophirten aber nicht für ein System von Vernunftwahrheiten, sondern zum Behuf des Systems der geoffenbarten Wahrheiten, welches die Philosophie nichts angehet. Allein, insofern dieses Philosophiren überhaupt ein gewisses Interesse für das Denken und Forschen weckte und erhielt, zuletzt dem Philosophiren nach und nach mehr Selbstständigkeit, gewissen Gegenständen mehr Interesse gab, und dadurch eine eigne Art zu philosophiren mit manchen Eigenthümlichkeiten erzeugte, insofern muß dieses auch ein Gegenstand der Geschichte der Philosophie werden.

Wollen

Wollen wir diesen wechselseitigen Einfluß der Theologie und der Philosophie in wiefern er zur Entstehung einer Art zu philosophiren von besonderm Gepräge Veranlassung gab, richtig kennen und schätzen lernen, so müssen wir zuerst einige Betrachtungen über den Stifter der christlichen Religion, über den Geist und Zweck des Christenthums in seiner ursprünglichen Gestalt, und das Verhältniß desselben zur Philosophie anstellen; alsdann die innern und äußern Ursachen untersuchen, welche den Kirchenvätern nicht nur die Bekanntschaft mit den philosophischen Untersuchungen und Resultaten der griechischen und römischen Denker, sondern auch eigne Versuche, über Gegenstände der Religion zu philosophiren, empfehlen und zum Bedürfniß machen mußten; die Zwecke und Maximen, welche sie dabei vor Augen hatten und befolgten, ins Licht setzen, und diejenigen Probleme und Untersuchungen angeben, welche vorzüglich durch die Theologie ein Gegenstand des philosophischen Forschens wurden. Erst nachdem wir diese Betrachtungen, welche als ein Resultat der Kirchengeschichte zu betrachten sind, vorausgeschickt haben, werden wir im Stande seyn, sowohl diejenigen Kirchenlehrer, welche zugleich als Bewahrer philosophischer Kenntnisse oder als selbstdenkende Forscher eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen, nach ihrem Wirken und Einflusse zu schildern, als auch die Unterabtheilungen dieser Periode zu bestimmen.

Diese Periode fängt von der Zeit an, da die christliche Religion sich in dem großen römischen Reiche beträchtlich ausgebreitet hatte, und auch unter den gebildeten und höheren Ständen Sensation machte, da selbst gebildete und in den Wissenschaften bewanderte Männer anfingen, die christliche Religion mit der heidnischen zu vertauschen; da nicht allein die Staatsgewalt, sondern auch der gelehrte Stand Notiz von dieser Religion nahm, und sie auf verschiedene Art bald durch äußere Zwangsmittel, bald durch Spott,

Spott, Vorwürfe und Gründe zu unterdrücken strebte, — oder von der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ihre Dauer erstreckt sich, weil sich der menschliche Geist aus der Abhängigkeit und Sclaverei, aus der Finsterniß der Barbarei mit mehreren Kämpfen und vergeblichen Versuchen hindurch arbeiten muß eine lange Reihe von Jahrhunderten bis zu dem Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts herab, wo ein neuer Geist die Forscher beseelet, der endlich eine größere wissenschaftliche Cultur und folglich auch eine Philosophie hervorgebracht hat, welche ein eigenthümliches Gepräge hat, und als ein Eigenthum der neueren Zeiten betrachtet werden kann.

Die ganze Zeitdauer dieser Periode begreift also ungefähr vierzehn Jahrhunderte. Wenn wir die Unterabtheilungen dieser Periode bestimmen sollen, so können wir entweder die Theologie, oder die Philosophie, beide als System betrachtet, oder endlich das Verhältniß beider zu einander zum Fundamente wählen. Die Theologie als ein System von übersinnlichen und übernatürlichen Erkenntnissen hat sich entweder schon gebildet, oder es ist noch in dem Werden begriffen. Aus der Verbindung der Philosophie mit der Theologie gehet natürlich ein anderes Product hervor, wenn die letzte schon ein gebildetes System ist oder noch nicht ist. In dem ersten Falle wird die Philosophie dazu gebraucht, die Summen jener übersinnlichen Erkenntnisse durch Auslegung der Urkunden der Offenbarung, oder dadurch, daß in den Wortsinn derselben etwas Fremdes eingeschoben wird, zu vermehren, oder, die vorhandenen in eine systematische Verbindung zu bringen. In dem zweiten Falle bedient sich die Theologie der Philosophie, um das gebildete System extensive und intensive zu vervollkommnen, oder das System dem jedesmaligen Bedürfnisse und Geiste anzupassen, umzugestalten oder auch die in ein System gebrachten Erkenntnisse der Offen-

barung

barung aus gewissen Grundsätzen der Vernunft abzuleiten, das Uebernatürliche begreiflich zu machen.

Was die Philosophie betrifft, so ist wiederum ein anderes Product zu erwarten, je nachdem dieses oder jenes System auf die Theologie angewandt wird. Unter den mannigfaltigen Systemen der griechischen Philosophie, waren vorzüglich zwei zu größerem Ansehen gekommen, nehmlich das Aristotelische und Platonische. Zu der Zeit, als das Christenthum ausgebreitet wurde und Sensation machte, hatte das eine wie das andere durch die Modificationen, welche der synkretistische und schwärmerische Geist der Alexandriner ihnen gegeben hatte, eine Art von Allgemeinheit in dem großen römischen Reiche erhalten. Fast alle philosophischen Köpfe sowohl als die weit größere Menge derer, welche aus Trägheit und Mangel an Energie des Geistes nicht selbstthätig forschen, sondern andern nur nachbeten, beschäftigten sich beinahe ausschließlich mit denselben. In beiden herrschte aber ungeachtet der vergeblich versuchten Vermischung ein eigenthümlicher Geist, welcher auch auf das Heer der Anhänger und ihre Schriften überging. Platos Philosophie umfaßte das Höchste der Speculation und das Höchste der Praxis, sie ging von den Vernunftideen des Absoluten und Unbedingten aus, und suchte durch diese den ganzen Kreis der menschlichen Erkenntniß zu beschließen. Die hohe Idealität, die innige Verbindung der Idee von Gott und Unsterblichkeit mit dem praktischen Interesse der Vernunft, vertrug sich mit einer schönen Form, in welcher auch die Phantasie unter der Leitung der Vernunft ins Spiel gesetzt wurde. Daher sagte auch diese Philosophie der Phantasie der Morgenländer zu, und sie wurde der hauptsächliche Gährungsstoff, aus welchem der Geist des Orientalismus eine speculative Schwärmerei entwickelte. Aristoteles Philosophie war davon das Gegentheil. Sie wandte sich mehr an den Verstand,

stand, umfaßte mehr das Feld des Bedingten, das in der Erfahrung Gegebene; sie wollte nicht über die Natur hinaus gehen, sondern diese nur erklären. Die auf bestimmte Formeln gebrachten Regeln des Denkens, die Kategorien, und die Principien der Natur schienen den Anhängern dieser Philosophie hinlänglich zu seyn, die Natur im Allgemeinen und im Besonderen zu erklären, und sie blieben daher nur bei der Analyse stehen, in welcher Aristoteles der größte Meister war. Diese Philosophie enthielt daher fast gar nichts, was die Phantasie in Bewegung setzen, und das Herz interessiren konnte. Durch den synkretistischen Geist wurde indessen doch auch diese Philosophie in die Schwärmerei verflochten, indem man sie als einstimmig mit dem System des großen Lehrers des Aristoteles betrachtete und entweder als Vorbereitung und Einleitung in die eigentliche Philosophie gebrauchte, oder durch sie in die Schwärmereien der Vernunft Verstand zu bringen und die Erkenntniß der übersinnlichen Wesen dem Kategoriensystem zu unterwerfen suchte.

Die Neuplatonische Philosophie fand in den Jugendjahren der kirchlichen Dogmatik am meisten Eingang. Denn jetzt ging man darauf hinaus, den praktischen Religionslehren des Christenthums ein Dogmensystem zum Grunde zu legen, und mehrere Punkte, welche das Verhältniß des Religionsstifters zu Gott und mehrere dergleichen für Moral und Religion gleichgültige Dinge betreffen, in bestimmte Formeln zu fassen, und diese zu einer unveränderlichen Glaubensnorm zu machen. Dieser der Religion sich bemächtigende Geist der Speculation und zwar in der supernaturalistischen Richtung fand nun gerade in den Philosophemen der Neuplatoniker eine große Verwandtschaft, viel Zunder und Nahrungsstoff. Es erfolgte also ganz natürlich eine Verbindung dieser Art zu philosophiren mit der christlichen Theologie. Als aber durch fortgesetzte Speculation unter mancherlei Streitigkeiten und Kämpfen eine

eine große Anzahl von Dogmen als Glaubensnormen sich gebildet hatte, und man endlich darauf dachte, sie in ein System zu vereinigen, und dieses System von Auctoritätssätzen mit der Vernunft in Harmonie zu bringen, nahm man seine Zuflucht zu der Philosophie des Aristoteles und vorzüglich zu dessen Logik, welche eine lange Zeit als ein unentbehrliches Werkzeug der Theologie eine große Herrschaft und eine der Offenbarung fast gleich kommende Auctorität erhielt. Denn dazu war keine so geschickt als die Aristotelische durch ihre bestimmte Terminologie und Formeln, und daher konnte auch ihr Gebrauch so leicht zur unveränderlichen Norm und Vorschrift gemacht werden.

Aus diesen beiden Gesichtspunkten ergeben sich zwei große Abtheilungen dieser Periode, in welchen die Beschaffenheit des Kirchenglaubens genau zusammentrifft mit dem Charakter der vor allen andern auserwählten Art von Philosophie.

Es kommt noch ein dritter Gesichtspunct hinzu, nehmlich die Vorstellung von dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie, welche, je nachdem sie sich veränderte, auch Einfluß auf die Richtung der Vernunft und die Beschaffenheit des Vernunftgebrauchs in der Theologie haben mußte. Hier finden wir drei verschiedene Ansichten. Nach der einen ist die Philosophie ganz entbehrlich, nach der zweiten relativ unentbehrlich, nach der dritten durchaus unentbehrlich, und nothwendig. Der Offenbarung wird zwar durchgängig das Supremat über die Vernunft, und der Theologie über die Philosophie zuerkannt; dieß hindert jedoch nicht, das Verhältniß der subordinirten Vernunft zur Theologie auf verschiedene Weise zu bestimmen. Der feste Glaube, in den Urkunden des Christenthums einen Schatz von Wahrheiten zu finden, welche Gott unmittelbar geoffenbart habe, welche also eine unerschütterliche Gewißheit unzertrennlich bei sich führen, und das geistige Entzücken, endlich einen festen Grund gewonnen zu haben,

haben, der durch keine Skepsis erschüttert werden könnte, machte, daß man das System des Offenbarungsglaubens weit über die Vernunft hinaus setzte, und selbst aus einer leicht erklärbaren Täuschung jeden Gebrauch der Vernunft in Beziehung auf jenen für entbehrlich hielt. Diese Täuschung war jedoch zu grob, als daß man nicht bald davon hätte zurück kommen müssen. Ohne jenen Primat der Offenbarung aufzugeben, sahe man doch bald ein, daß man des Dienstes der Vernunft wenigstens in Bestreitung der Ansprüche der Philosophie auf Wahrheit und Gewißheit, und zur Befestigung des Ansehens der Offenbarung nicht entbehren könne. Der Philosophie wird also ein relativer Werth zugestanden, nicht zur Entdeckung der Wahrheit, sondern zur Entkräftung der, der Wahrheit im Wege stehenden Irrthümer und Vorurtheile. Aber auf dieser Ansicht konnte man nicht immer beharren, weil sie mit dem natürlichen Streben der Vernunft nicht zusammenstimmt, und man mußte endlich zur Einsicht kommen, daß die Offenbarung selbst auch eines Ueberzeugungsgrundes bedürfe, der nicht in ihr, sondern in der Vernunft zu suchen sey, und daß es also auch einen unentbehrlichen fortdauernden Gebrauch der Vernunft für den Offenbarungsglauben gebe, wenn diese eine Angelegenheit vernünftiger Wesen seyn solle.

Aus diesem Gesichtspunkte konnen wir diese ganze Periode als einen Kampf des Supernaturalismus mit dem Naturalismus oder Rationalismus in weiterer Bedeutung betrachten. Wir haben schon in dem letzten Bande gesehen, wie sich die Vernunft zu dem Supernaturalismus als der letzten und sichersten Zuflucht für die Speculation hinneigte, und wie sie selbst in diesem, zum Zeichen des immer mehr verschwindenden Geistes der Gründlichkeit, von dem Universalismus zum Particularismus fortschritt. Es liegt darin offenbar ein Streben, sich der Theologie als einem

einem System von offenbarten Wahrheiten anzunähern, oder eine allmähliche Verschmelzung der philosophischen und theologischen Denkart. Jene suchte durch Supernaturalismus, welcher über die Vernunft noch eine höhere Erkenntnißquelle und Instanz annimmt, alle ihre Ansprüche und Erwartungen mit völliger Gewißheit zu erreichen, und den Zustand eines unruhigen, aber nie befriedigenden Forschens, und einer lästigen nicht zu besiegenden Skepsis durch Versenkung in die Urquelle des Seyns und der Wahrheit mit einem Male zu vertilgen; sie suchte eine Offenbarung der Gottheit zu finden, auf welcher die Vernunft von ihrem Forschen und Zweifeln mit Gemächlichkeit ausruhen könnte. Diese, die theologische Denkart glaubte, was jene suchte, in den Urkunden des Christenthums wirklich gefunden zu haben. Die Theologie trat an die Stelle der Philosophie, und diese wurde eine Zeitlang, wie es schien, förmlich in den Ruhestand versetzt. Allein dieses war doch nur ein scheinbarer Stillstand, indem die Vernunft, nur in einer andern Form, ihren Hang zur Speculation zu befriedigen suchte, und der Widerstreit, welchen jener durch keine Disciplin geregelte Hang herbeiführet, nicht aufgehoben, sondern nur verdeckt war. Innere und äußere Streitigkeiten machten bald das Bedürfniß einer Philosophie zum Angriffe und Vertheidigung fühlbar; die Kluft, welche die absolute Entgegensetzung zwischen Theologie und Philosophie hervorgebracht hatte, wurde immer lästiger, die erste konnte sich nicht allein behaupten; sie nahm die Philosophie wieder in ihren Dienst; beide suchten sich immer mehr zu durchdringen und zu identificiren, bis endlich aller Gegensatz zu verschwinden schien. Allein die dialektische Feinheit, welche vorausgehen mußte um den Versuch zu machen, aus Principien der Vernunft Sätze der Offenbarung abzuleiten, mußte zuletzt der Vernunft wieder Selbstzutrauen einflößen, und sie aus dem Zustande der Nichtigkeit empor heben, und

dadurch zuletzt den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie selbst wieder einleuchtend machen, und wohl gar am Ende das Offenbarungsprincip angreifen. Doch dazu wurde in dieser Periode erst der Grund gelegt, und die Vernunft erwacht erst in der folgenden zu einer neuen Thätigkeit in Zerbrechung der Fesseln, welche die kirchliche Hierarchie ihr angelegt hatte. Der Uebergang von einem absoluten Supernaturalismus, welcher die Vernunft alles Rechts und Vermögens der freien Untersuchung und Prüfung beraubt, zu einer engen Allianz der Theologie und Philosophie, welche der Vernunft das Recht wieder giebt, Wahrheiten zu erforschen, aber nur in dem Bezirk der Theologie und nach unveränderlichen Normen, dieses ist der wesentliche Inhalt dieser fünften Periode.

Diese Periode zerfällt in zwei besondere Abtheilungen. In der ersten beginnt der Kampf der Theologie mit der Philosophie, die Philosophie wird der Theologie untergeordnet blos als Angriffs- und Vertheidigungswaffe. Vorzüglich wird das Neuplatonische System mit den verwandten zu diesen Zwecken benutzt, aber auch von den Häretikern zu einer speculativen Erweiterung der Religionslehre angewendet. Das kirchliche Dogmensystem und die Hierarchie bildet sich, und schränket die Rechte der Vernunft immer mehr ein. In der zweiten vereiniget sich Theologie und Philosophie immer mehr zu einem unzertrennlichen Ganzen durch Hülfe der Aristotelischen Dialektik und Philosophie, welche mit dem Kirchensystem gleiche Auctorität erhielt, doch mit mancherlei Kämpfen und Versuchen die Fesseln zu zerbrechen. Dieses ist die scholastische Philosophie und Theologie. Da indessen diese in dem Schoße der kirchlichen Hierarchie durch besondere Umstände erzeugt wurde, welche mehr in der abendländischen als morgenländischen Kirche Statt fanden, so geben beide Abtheilungen

gen wirkliche Zeitabschnitte nur für die abendländische Kirche. Die morgenländische Kirche erhielt sich eine größere Sphäre der Denkfreiheit, Aristoteles gelangte nie zur ausschließlichen Herrschaft, wegen der großen Anzahl und des Gewichts der Anhänger des Plato, und darum bildete sich in der Mitte der Kirche keine Scholastik. Während also die scholastische Philosophie in dem Abendlande entstand, und zu immer größerer Herrschaft gelangte, dauerte in dem oströmischen Reiche noch die erste Periode fort. Die Vernunft schien hier einen Stillstand gemacht zu haben; sie that im Allgemeinen so wenig Rückschritte als Fortschritte, sondern erklärte den Plato und Aristoteles zum Führer in dem Philosophiren in zwei einander wechselsweise bekämpfenden Parteien, wodurch der Despotismus der einen oder andern verhindert und selbst ein wichtiges Mittel zur Zerstörung des einseitigen scholastischen Geistes vorbereitet wurde.

Dieses Hauptstück zerfällt also in zwei Abschnitte. Der erste stellt die Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens dar, und begreift den Zeitraum von dem Jahr 130 bis auf Karl den Großen. Der zweite hat die Geschichte der Coalition der Philosophie mit der Theologie von den Zeiten Karl des Großen, oder von 800 bis 1400, zum Gegenstande. Wir werden aber diesen beiden Abschnitten noch eine allgemeine Betrachtung über die christliche Religion und ihr Verhältniß zur Philosophie überhaupt vorausschicken, weil diese merkwürdige Erscheinung von so wichtigem Einflusse auf die Cultur der Menschheit, der Wissenschaften und besonders auch auf die Philosophie gewesen ist, der sich noch weit über diese Periode hinaus erstreckt.

Gegen diese Abtheilung kann der Einwurf gemacht werden, daß sie keine Stelle für die Philosophie der Araber übrig läßt. Die arabischen Denker machen eine besondere Partie in der Geschichte aus, und ihr Philoso-

phiren hatte keine Beziehung auf den Religionsglauben der Christen, und kann daher in dieser Beziehung auch nicht in diese Periode aufgenommen werden. Da indessen dieses Philosophiren, welches hauptsächlich die Entwickelung und Aufklärung der Aristotelischen Philosophie zum Gegenstande hatte, nicht sehr fruchtbar für die Wissenschaft werden konnte, und vorzüglich durch seinen Einfluß auf die scholastische Philosophie ein Interesse für die allgemeine Geschichte der Philosophie bekommt; so kann man sie gar füglich an die Hauptgegenstände, welche das fünfte Hauptstück darzustellen hat, anschließen und ohne den Zusammenhang der Begebenheiten zu stören, ohne die Einheit der Darstellung zu beeinträchtigen, ohne eine Lücke zu lassen, sie wenigstens als Episode in dasselbe verweben.

In keiner Periode ist der Reichthum der Quellen so groß, als in dieser. Die Werke der Kirchenväter und der Scholastiker machen schon eine ansehnliche Bibliothek aus, und dazu kommt noch eine nicht unbedeutende Anzahl von arabischen Commentaren über die Aristotelische Philosophie. Man kann sich daher gar nicht über Mangel, aber wohl mehr über Ueberfluß beschweren. Indessen wird dieser Reichthum zum Theil schon durch die Seltenheit beschränkt. In den ersten, welche exegetisch, dogmatisch, apologetisch, polemisch sind, und als Erbauungsschriften größtentheils nur ein Interesse haben, findet man zwar auch eine Religionsphilosophie, welche nach und nach an die Stelle der Metaphysik und mit allen philosophischen Disciplinen in Berührung trat, und aus welcher nach und nach das System des Kirchenglaubens mit herrschendem Ansehen gebildet wurde; aber die Data zu derselben muß man in einer großen Masse von Materialien heraussuchen, welche durch den Mangel an Darstellungsgabe und einer allseitigen Bildung den Forscher wenig anziehen, oder wohl gar ermüden. Die Hülfsmittel, welche das eigne Studium aus den Quellen erleichtern, oder zum Theil entbehrlich

machen, sind nicht eben zahlreich, weil jene Werke größtentheils von Theologen zum Behuf der Kirchen- und Dogmengeschichte und überhaupt zur Beförderung der Patristik, also größtentheils nur von einer Seite untersucht und bearbeitet worden sind. Die Werke der Scholastiker sind zum Theil selten, und nur in wenigen Bibliotheken wird eine vollständige Sammlung derselben den Gelehrten zu Gebote stehen. Die Beschaffenheit der Gegenstände, die grüblerische und subtile Dialektik, die Beschränktheit und Unfruchtbarkeit des bearbeiteten Feldes, die Einförmigkeit der Manier, die ewigen Wiederholungen, die Abwesenheit aller Annehmlichkeiten einer gebildeten Schreibart, die Barbarei der Sprache; — diese und mehrere andere Eigenthümlichkeiten dieser Schriften machen die Lectüre derselben zu einem höchst verdrießlichen und zum Theil undankbaren Geschäfte. Wer die Scholastik in ihrem ganzen Umfange mit allen ihren Krümmungen und Windungen, die Bildung des dialectischen Geistes mit dem ganzen Apparat der Materialien, die er gebraucht und hervorgebracht hat, mit dem ganzen Haufen von Definitionen und Distinctionen, Einwürfen und Auflösungen, vollständig kennen und studiren wollte, würde das Studium dieser Werke zu dem einzigen Geschäft seines Lebens machen müssen — ein Aufwand von Zeit und Kraft, welcher durch den Gewinn schwerlich aufgewogen werden könnte. Aus dieser Ursache werden wir auch schwerlich je eine vollständige Geschichte der Scholastik erwarten dürfen, wenn man von ihr nicht allein eine Darstellung ihrer formellen Bildung, sondern auch eine Darstellnng ihres Gehalts verlangt. Indessen ist dieß letzte nicht so nothwendig und wichtig; denn es ist doch hauptsächlich das Feld der Metaphysik und insbesondere der Theologie, was die Scholastik beschäftigte; und was die Scholastiker in dieser Hinsicht geleistet haben, läßt sich nach Abschneidung der vielen Wiederholungen und des bloßen Gerüstes auf einen ziemlich kleinen

Raum zusammendrängen. In dieser Hinsicht haben sich Tiedemann und der Freiherr von Eberstein ein bleibendes Verdienst erworben, daß sie, ohne die Mühe eines trockenen und wenig belehrenden Studiums zu scheuen, die auf Metaphysik und Theologie gerichteten Untersuchungen der Scholastiker, nebst den Hauptresultaten derselben aus einer Menge von Schriften ausgezogen, und dadurch sowohl ein fortgesetztes Studium zur Vervollständigung und Berichtigung dieses Theils der Geschichte erleichtert, als auch ein gründliches Urtheil über den Geist und Werth dieser Philosophie eingeleitet haben. Die Schriften der arabischen Philosophen sind zum Theil nur dem Namen nach bekannt, zum Theil noch handschriftlich in Bibliotheken als ein todter Schatz verwahret. Die lateinischen Uebersetzungen von einigen der bekannteren sind unvollkommen, und bedürfen noch einer Revision nach den Originalen. Bei allem Reichthum der arabischen Literatur, sind die Quellen und Hülfsmittel ziemlich dürftig, und ihr Gebrauch durch eigene in dem Studium der arabischen Literatur gegründete Hindernisse sehr erschweret. Es fehlet uns daher noch an einer vollständigen Kenntniß des Ganges, welchen die wissenschaftliche Literatur bei den Arabern genommen hat, der Ursachen, welche auf denselben Einfluß hatten, und der Modificationen und Eigenthümlichkeiten, welche aus der Aufnahme und Verarbeitung fremder Literatur und Wissenschaft unter dieser Nation entstanden. Eine vollständige Geschichte der Philosophie unter den Arabern ist daher noch lange nicht zu hoffen. Sie liegt aber auch nach unserm Zwecke nicht in unserm Plane, sondern nur eine Darstellung des Einflusses der arabischen Philosophen durch das Medium der Hebräer und der lateinischen Uebersetzungen auf die Scholastik und überhaupt auf die neueuropäische Philosophie, zu welcher weder eine vollständige Kenntniß aller philosophischen Werke, noch ein erschöpfendes Studium derselben gehören.

Fünftes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Die christliche Religion, ihre Entstehung, ihr Geist, Werth und Verhältniß zur Philosophie.

Die christliche Religion ist eine so merkwürdige Erscheinung, sowohl an sich selbst als auch wegen ihrer großen, weit aussehenden Folgen und ihres ausgebreiteten Einflusses auf die Menschheit, daß sie für den Beobachter und Denker, für den Geschichtschreiber und Forscher, ein nie zu erschöpfender Gegenstand ist und bleiben wird. Ist es nicht erstaunenswerth, daß in einem wenig gebildeten, von den aufgeklärteren Nationen verachteten, sich selbst von den übrigen isolirenden Volke ein Mann auftritt und eine Religion stiftet, welche sich nach und nach über den größten Theil des Erdbodens ausbreitet, die größte Wirksamkeit auf die menschlichen Gemüther zur Weckung und Belebung des religiösen und moralischen Gefühls äußert, mächtig auf die Umänderung der Denkart wirkt, eine Kirche gründet, welche wahre Universalitát enthält, und durch den Geist, den sie weckt, durch die Lehren, die aus ihr entwickelt oder in sie hineingetragen worden, die größten Revolutionen in dem Staatenverhältnisse, so wie in dem Reiche der Wissenschaften mittelbar hervorbringt? Eine Religion, welche so einfach bei ihrem ersten Erscheinen, doch so große unerwartete Wirkungen und Folgen hervorgebracht, in dem Kampfe mit so vielen Feinden und Hindernissen nie überwältiget worden, an sich so bildsam war und vielerlei Formen und Modificationen annehmen, und doch so gewaltig den Menschen wieder nach sich bilden konnte, und bei so mancherlei Verbildungen doch

immer den Geist der wahren Religiosität in sich rein erhielt, — eine Religion mit einem Worte, welche offenbar ein Mittel der Vorsehung war, große Zwecke in der Menschheit auszuführen, ist in der That ein Gegenstand von den vielseitigsten und wichtigsten Betrachtungen. Wir betrachten indessen hier nur eine Seite derselben, ihr Verhältniß zur Philosophie, und den wechselseitigen Einfluß der einen auf die andere. Wollen wir aber diesen richtig beurtheilen, so müssen wir auf den Ursprung derselben zurückgehen, ihren ursprünglichen Zweck und Geist kennen lernen, und sehen, wie sie vermittelst desselben auf den menschlichen Geist gewirkt, wie die Vernunft nach ihrem natürlichen Streben von ihr gereizt und bestimmt worden, dagegen aber auch auf eine gewisse Art auf sie zurückgewirkt habe. Da wir also die christliche Religion in dieser Hinsicht zu einem Gegenstand der Geschichte machen, so betrachten wir sie aus dem Standpuncte einer natürlichen Begebenheit, und überlassen es den Theologen, sie aus einem anderem Standpuncte zu würdigen.

Seit dem Zeitpuncte, wo unter den Griechen und Römern die Vernunft einen hohen Grad von Cultur erreicht hatte, fehlte es nie an aufgeklärten Männern, welche nicht nur selbst über den religiösen Aberglauben und den gedankenlosen Cerimoniendienst durch ihre Denkart erhoben waren, sondern auch die Irrthümer der Volksreligion, welche aus einer niedern Stufe der Cultur herstammten, aber durch das Vorurtheil des Alterthums, durch blinden Glauben und durch das Interesse der Priestercaste, selbst auch durch die innige Verwebung mit der Staatsverfassung eine Art von Sanction erhalten hatten, zu bekämpfen suchten. Aber ihre Bemühungen waren nie im Stande, das Grundgebrechen derselben zu heilen, sie griffen nur einige Irrthümer an, ließen aber die Hauptquelle derselben unangefochten, und die einzelnen und zerstreuten Angriffe konnten ein gothisches Gebäude des Alterthums,

thums, das so mannigfaltige Stützen hatte, nicht umstürzen. Da sie von Grundsätzen einer Philosophie dabei ausgingen, für welche der gemeine Schlag der Menschen keinen Sinn, keine Empfänglichkeit hat, so beschränkt sich der Erfolg ihrer Bemühungen darauf, daß sie in einigen wenigen ihnen ähnlich Gesinnten das Nachdenken über diese Gegenstände schärften, die sittliche Denkart belebten, und vom Aberglauben reinigten. Aus diesen Ursachen war der Einfluß der Philosophie auf die Religion von sehr eingeschränktem Umfange, mehr auf die Reinigung derselben von den falschen Zusätzen des Aberglaubens, als auf die Aufführung eines neuen Religionsgebäudes auf einem festen Grunde gerichtet, und nach Beschaffenheit der theoretischen und praktischen Ideen, welche in diesen und jenen Systemen herrschten, beförderte sie mehr den Unglauben als den religiösen Glauben, der sich mit dem sittlichen Streben vereinigen kann.

Dieß ist im Allgemeinen der Erfolg aller Bemühungen, welche eine Reihe von großen und aufgeklärten Denkern, von Xenophanes an bis auf Seneka herab, auf die Verbesserung der Religion gerichtet hatten. Sie ließen die Religion, wie sie einmal sanctionirt war, in ihren Glaubenssätzen und Gebräuchen stehen, wenn sie nicht offenbar mit unläugbaren praktischen Wahrheiten in Widerstreit standen, suchten an die Stelle des bloßen Ceremoniendienstes sittliche Gesinnungen zu setzen, und diese selbst an die religiösen Meinungen anzuschließen. Hierdurch wirkten sie aber immer nur auf eine kleine Anzahl von Individuen, und es kam nie eine große Reform der Religion selbst zu Stande. Diese blieb immer Angelegenheit einiger Aufgeklärten, sie wurde aber nie selbst ein auf das Herz wirkendes Princip, nie eine Angelegenheit, welche ein ganzes Volk ergreift, und auf ihre Handlungen Einfluß erhält. Selbst ein Sokrates, der die Idee einer sittlichen und religiösen Aufklärung der Menschheit mit leben-

lebendigem Interesse aufgefaßt hatte, und ihr sein ganzes Leben weihete, schränkte doch dieses edle Streben nur hauptsächlich auf die Bürger von Athen und einige sich zu Athen aufhaltende Griechen ein, und konnte selbst unter diesen nur einer kleinen Anzahl ein regeres Streben zur sittlichen Cultur einflößen. Die religiösen Ansichten wurden in diesen durch sittliche Ideen geläutert und modificirt; aber bei dem übrigen Volke blieb die Religion, was sie war. Noch weniger konnten aber seine Nachfolger auf den großen Haufen wirken oder gar eine Reform in dem Religionssystem hervorbringen, weil ihr wissenschaftliches Denken außer der Sphäre desselben lag, und von ihrem populären Unterricht eben das gilt, was wir von ihrem Lehrer gesagt haben, und weil ihre Moralsysteme größtentheils einseitig, bald der Würde des Menschen nicht angemessen waren, bald wiederum von dem Menschen zu viel foderten, und zu wenig Rücksicht auf die sinnliche Natur desselben nahmen.

Aus diesen Ursachen hatte zwar die Philosophie Einfluß auf die religiöse Denkart einiger Individuen, mittelbarer Weise auch auf den Inhalt des religiösen Glaubens selbst, aber keinen unmittelbaren fortdauernden und eingreifenden auf das System des religiösen Glaubens, als ein fortdauerndes Mittel für die Aufklärung und die fortschreitende religiöse und sittliche Cultur.

Desto merkwürdiger ist die christliche Religion, welche eine Reform in der religiösen und sittlichen Denkart bewirkte, als keine Philosophie zu bewirken im Stande gewesen war, und gerade in einem umgekehrten Verhältniß zur Philosophie stand, als bei den aufgeklärten Griechen und Römern der Fall gewesen war, in so fern sie in eben dem Grade bildsam war, als sie selbst bildende Kraft besaß, und daher einen lebendigen Geist enthielt, welcher der

heidni-

heidnischen Religion fehlte. Der Stifter dieser Religion war Jesus, welcher unter der Regierung des Kaisers Augustus von jüdischen Aeltern, Joseph und Maria, geboren war. Wir wissen von seinen Jugendjahren, von seiner Bildung und Erziehung, und von den veranlassenden Ursachen, welche in ihm den Gedanken, Reformator der väterlichen Religion zu werden, keimen ließen, so viel als Nichts, weil seine Aeltern zu unbedeutende Menschen waren, als daß sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnten; weil es an Männern fehlte, welche Beobachtungsgeist und Menschenkenntniß in dem gehörigen Grade besaßen, weil die psychologische Geschichte eines Charakters und einer Denkart ein äußerst schwieriger Gegenstand ist, und eine sehr geübte, auch Kleinigkeiten, die dem gemeinen Blick gemeiniglich entgehen, nicht aus den Augen lassende Beobachtung und Reflexion voraussetzt, so daß ein merkwürdiger psychologischer Charakter nur dann erst die Aufmerksamkeit auf sich ziehet, wenn er schon gebildet ist, und die Beobachtung seinen Bildungsgang nicht mehr verfolgen kann. Zu dem giebt es innere Revolutionen des Geistes, wo durch unbedeutende Ursachen eine Idee, die schon lange geschlummert hat, auf einmal mit großer Lebendigkeit und Kraft vor dem Bewußtseyn dasteht, ohne daß man sich selbst von dem Entstehen derselben hinlänglich Rechenschaft geben kann. Desto mehr staunen Andere, welche Wirkungen sehen, die sie nicht begreifen können, weil die Geburtsstätte solcher Ideen in dem Innern des menschlichen Geistes ist, und werden geneigt, demjenigen, wovon sie nicht sehen wie es von Außen in das menschliche Gemüth gekommen ist, einen übernatürlichen Ursprung beizulegen, — eine Ansicht, welche den Beobachtungsgeist gar nicht aufkommen läßt. Alle diese Umstände vereinigen sich bei Jesus, um seine Bildungsgeschichte in ein heiliges Dunkel zu hüllen. Indessen können wir doch, so wie bei Sokrates, der Jesus in Ansehung seines geistigen Wirkens

am

am nächsten kommt, in der sorgfältigen Betrachtung der Zeitumstände und vorzüglich der sittlichen und religiösen Cultur der Nation, unter welcher er auftrat, einige Data finden, welche über die Entwickelung seines Geistes und Charakters, wenn gleich kein volles Licht anzünden, doch die Finsterniß etwas lichter machen. Die jüdische Nation hatte durch die theokratische Verfassung, welche ihr Moses gegeben hatte, einen gewissen religiösen Charakter angenommen, der sich unter allen politischen Veränderungen ihres Staats, und unter allen widrigen Schicksalen, welche die Nation trafen, mit mancherlei Modificationen erhielt, und weil er das Wesen der Religion mehr in äußern Handlungen, als in den Gesinnungen suchte, die sittliche Cultur des Volkes mehr hinderte als beförderte. Die jüdische Nation verehrte einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, von dem sich kein Bild machen läßt, und der über alle Wesen der Sinnenwelt unendlich erhaben ist, und sie unterschied sich durch diesen Glauben an einen Gott, zu welchem sich nur wenige Aufgeklärte unter anderen Nationen erhoben hatten, auf eine ausgezeichnete Weise. Aber dieser Gott war auch zugleich der Schutzgott des hebräischen Volkes, und das unsichtbare Oberhaupt ihres Staates, er hatte sich dieses Volk vor allen andern zu seinem Volke erwählet, und er wollte es auf eine ausgezeichnete Weise leiten, regieren und schützen. In dieser Eigenschaft wurde er verehret, nicht gerade durch innere sittliche Güte, sondern durch ängstliche Beobachtung der äußern vorgeschriebenen Handlungen und Cerimonien; Furcht und Hoffnung, Strafe und Belohnung waren die Triebfedern. Diese theokratische Verfassung erzeugte auch einen eigenthümlichen Nationalstolz, weil die Juden glaubten, Gott der Weltschöpfer und Beherrscher aller Geister und aller Nationen sey ausschließlich König ihres Volkes, und die andern Nationen hätten nur Geister von einem untergeordneten Range zu ihren Schutzgöttern gewählt,

gewählt, und diesen die Verehrung gegeben, welche nur allein dem Gotte des jüdischen Volkes zukomme. Hierauf gründete sich auch die strenge Absonderung von andern Nationen, und die Geringschätzung derselben, so wie eine steife Anhänglichkeit an die Gesetze, Gebräuche und Sitten, welche mit der einmal angenommenen Verfassung zusammenhingen. Diese Nationalvorurtheile pflanzten sich fort und gingen in den Nationalcharakter über; sie machten, daß die Juden, wenn sie auch in noch so entfernte Länder zerstreut wurden, mitten im Schoße anderer Nationen ihr eigenthümliches Gepräge und eine gewisse Selbstständigkeit als Volk behaupteten; sie waren aber auch die Ursache, daß die Juden so viel Unbiegsamkeit und so wenig Bildsamkeit besaßen. Wenn sie auch zuweilen, wie besonders die in Aegypten lebenden Juden, mit fremder Cultur und Literatur bekannt wurden, so ließ es dieser Nationalstolz nicht zu, fremden Nationen, und ihren Erfindern, Forschern und Denkern Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, sondern sie suchten ihrer Nation den Ruhm der Erfindungen und die Achtung des Verdienstes anzueignen. In ihren heiligen Büchern, als Offenbarungen Gottes, sollte alles enthalten seyn, was nur irgend der menschliche Geist durch Originalität und natürlichen Gebrauch der Verstandeskräfte zu Stande bringen kann; andere Nationen sollten sich diesen Schatz der Weisheit auf diese und jene Weise angeeignet, fremdes Gut für ihr Eigenthum ausgegeben, und um den Raub zu verbergen, nicht selten entstellt haben [1]). Diese stolze Idee eines Urvolkes für Wissen-

1) Dieses thaten alle Juden, vorzüglich diejenigen, welche in Aegypten wohnten, und mit griechischer Cultur und Gelehrsamkeit bekannt worden waren -- als Aristeas, Aristobulus, wahrscheinlich auch Clearchus und mehrere andere; auch Philo, jedoch mit dem Unterschiede, daß dieser nur durch allegorische Deutung, jene hingegen auch durch Erdichtungen

Wissenschaft und Weisheit führte auf die allegorische Deutung der Bibel, durch welche beliebig aus dem Wortsinne heraus gekünstelt werden konnte, was man in derselben finden wollte, auf die absichtliche und absichtlose Verdrehung und Verfälschung der historischen und überhaupt literarischen Urkunden, vorzüglich der Griechen.

Der sittliche und religiöse Zustand der Nation offenbaret sich am deutlichsten in dem Geiste der drei Hauptparteien, in welche sich die jüdischen Gelehrten getheilt hatten, und in dieser Eigenschaft auf ein Volk, welches an einem Buche als göttliche Offenbarungen enthaltend, mit blindem Glauben hängt, den größten Einfluß haben mußten. Die Pharisäer nahmen außer den heiligen Religionsurkunden, welche die schriftliche göttliche Offenbarung enthalten, noch eine mündliche, dem Moses auf dem Berge Sinai durch Engel mitgetheilte, von Moses durch Tradition mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzte Offenbarung an. In diesen beiden Offenbarungen hatte die Gottheit nach ihrer Ueberzeugung ihren Willen vollständig den Menschen kund gemacht, und weil alles, was Gott wolle, für den Menschen verbindlich sey, so enthalte die schriftliche und mündliche Offenbarung das vollständige Gesetz Gottes, durch dessen Erfüllung der Mensch Gott als seinem Gesetzgeber Genüge thun könne. Da aber in beiden nur äußere Handlungen, in Beziehung auf Gott und auf das rechtliche Verhältniß der Menschen unter einander, geboten werden, ohne auf die innere Gesinnung zu sehen, so kann der Mensch nicht allein durch die strenge Befolgung dieser

tungen und Verfälschungen ihrer Lieblingsmeinung, daß in den Religionsschriften der Juden die Urquelle aller Weisheit und Philosophie sey, den Schein von Wahrheit zu geben suchten. Dieses Factum hat der gelehrte Valkenaer in seiner Diatribe de Aristobulo zu einem hohen Grade von historischer Gewißheit erhoben.

dieser Gebote Gott ein Genüge thun, sondern auch noch mehr leisten, als ihm vorgeschrieben ist, und durch dieses Verdienst seine Schuld, die er sich durch Uebertretung einiger Gesetze zugezogen hat, tilgen, indem er z. B. Opfer, Gebete, Reinigungen, Enthaltungen in einem größern Maße beobachtet, als vorgeschrieben ist. Mit diesen Grundsätzen einer Moral, welche äußere Legalität ohne innere sittliche Gesinnung zur Pflicht machte, Werkheiligkeit, Heuchelei und einen bloßen äußeren Gottesdienst in Schutz nahm, verbanden sie manche Sätze einer gesunden theoretischen Religionsphilosophie, z. B die Einheit Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat; die göttliche Vorsehung, die Freiheit des Willens, die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und einen Vergeltungszustand für gute und böse Handlungen, welche indessen doch nicht den schädlichen Einfluß verhindern konnten, welchen jene praktischen Sätze hervorbringen mußten.

Die Sadducäer waren die Gegenpartei der Pharisäer. So sehr indessen ihr theoretisches Religionssystem entgegengesetzt war, so einstimmig war die Tendenz der praktischen Grundsätze. Sie nahmen nur die Gültigkeit des schriftlichen Mosaischen Gesetzes an, und verwarfen die Verbindlichkeit des mündlich fortgepflanzten, welches nur eine menschliche Erfindung sey. Indem sie sich strenge an den Buchstaben der Mosaischen Gesetzgebung banden, läugneten sie die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und einen künftigen Zustand der Vergeltung, die Auferstehung der Todten, und überhaupt die Existenz eines Geisterreichs. Die Gottheit ist ein Wesen, welches nichts Böses wirket, aber auch sich um die Weltregierung nicht bekümmert. Es giebt keine Vorsehung und kein Schicksal. Der Mensch ist allein die Ursache seines Glücks und Unglücks, und er empfängt die Vergeltung für das Gute und Böse, was er thut, durch die natürlichen Folgen seiner Handlungen in dem Laufe dieses Lebens. Mit diesen Grundsätzen, welche viel

viel Aehnlichkeit mit dem Epikureismus haben, verbanden sie eine strenge Lebensart und einen Rigorismus in der Befolgung des Buchstabens des Gesetzes, welcher in Sclavensinn ausartete.

Einen ganz anderen Geist athmete die Partei der Essener. Sie machten eine besondere Gesellschaft aus, welche in ihren Lehrsätzen und gesellschaftlichen Einrichtungen viel Aehnlichkeit mit der Brüdergemeinde der Herrnhuter hatte. Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit ohne Eidschwüre, Treue, Friedensliebe, Verabscheuung aller Gewaltthätigkeiten, Verbannung aller Ungleichheit der Stände. Gemeinschaft aller Güter, oder wenigstens uneigennützige Unterstützung der Gesellschaftsglieder, überhaupt Liebe Gottes und des Menschen durch innere Rechtschaffenheit, waren die Grundsätze, durch welche sie sich auszeichneten. Wenn sie übrigens einige Theile des jüdischen Cerimoniendienstes aufgegeben oder eingeschränkt hatten, so waren sie dagegen desto strenger in der Beobachtung anderer statutarischen Vorschriften, die Speisen und Reinigungen betreffend, und setzten darauf einen viel zu großen Werth, als mit einer echten sittlichen Gesinnung verträglich ist. Indessen hatte doch diese Gesellschaft manches Eigene, wodurch sie sich nicht allein von andern Menschen absonderte, sondern auch ihre größere Verbreitung hinderte. Auch die praktischen Grundsätze, welche im Allgemeinen Lob verdienen, waren doch, wie es scheint, nicht ganz lauter, sondern verrathen noch einen gewissen engherzigen Gesellschaftsgeist, und enthalten schon Spuren von einem gewissen Mönchsgeiste, welcher in einer mit den Essenern verwandten, sich aber in Aegypten aufhaltenden Secte, welche sich die Therapeuten nannten, noch mehr entwickelte. Die Abneigung gegen den ehelichen Stand, um nicht durch die Reize des Weibes zur Unmäßigkeit verleitet zu werden, beweiset den mönchischen Anstrich ihrer Moral, so wie die Anhänglichkeit an das Mosaische

saische Gesetz, und der Glaube, daß das Verständniß desselben eine unmittelbare Gabe der Gottheit sey, einen Hang zum Supernaturalismus, welcher die fortschreitende Entwickelung reiner gesunder sittlicher Grundsätze und das Aufkommen einer lauteren sittlichen Gesinnung verhinderte oder doch erschwerte.

Dieses war der sittliche Zustand der Nation im Allgemeinen gegen den Anfang der christlichen Zeitrechnung. Die Schriftgelehrten waren dem Pharisäismus, der äußere Religiosität mit moralischer Heuchelei vereinigte; die Reichen und Wohlhabenden dem Sadducäismus zugethan, der ebenfalls eine strenge Beobachtung des Mosaischen Gesetzes zum Wesen der Religion machte, den Glauben an ein künftiges Leben läugnete, und wahrscheinlich einen angenehmen Lebensgenuß innerhalb den engen Schranken der gewöhnlichen Lebensdauer für das höchste Ziel des menschlichen Geistes hielt. Beiden war eine Religion ohne inneres belebendes Princip der Sittlichkeit eigen. Dieses letzte fehlte nicht ganz bei den Essenern, es war indessen doch nicht rein genug; sie hingen noch zu sehr an dem Aeußerlichen der Handlungen, und durch die Anhänglichkeit an dem Buchstaben des Gesetzes, waren sie des innern Princips der Perfectibilität beraubt. Da die aufgeklärtesten Juden, wie ein Philo, die Gesellschaft der Essener als ein Ideal einer vollkommenen menschlichen Gesellschaft, und als ein Muster der Religiosität und Humanität schildern, so kann man daraus auf den Grad der moralischen Cultur, welchen die ganze Nation erreicht hatte, und auf das dringende Bedürfniß einer Reform schließen.

Diese Reform unternahm J e s u s. Er ließ schon in seiner frühen Jugend die vortreflichsten Geistesanlagen hervorblicken, welche aber unter den gewöhnlichen Verhältnissen einer zwar gutgesinnten doch armen und durch mechanische Arbeiten den Unterhalt erwerbenden Familie,

keine glückliche Pflege und Entwickelung erhalten konnten; dagegen entstand hieraus auch der Vortheil, daß zwar nichts gebildet, aber auch nichts verbildet wurde, daß die Gesundheit der Seele durch nichts gestört, die Energie der sich von innen heraus selbst entwickelnden Geisteskräfte durch keine einseitige Neigung zu irgend einem Gegenstande und durch keine falsche Richtung geschwächt wurde, daß alsdann alle Kraft auf einen Gegenstand vereint, gerichtet werden konnte. Dieser Mangel an Kunstbildung, welcher oft die Natur vervollkommt, aber auch eben so oft verschlimmert, ist vorzüglich für den sittlichen Charakter äußerst wichtig. Erzogen in dem Schoße einer Familie, in welcher ein frommer Sinn, Zärtlichkeit der Zuneigung und Rechtlichkeit einheimisch waren, konnten sich die schönsten Eigenschaften des Charakters stille und unbemerkt, wie alles Große, bilden und entwickeln. Nahrung für den Geist und das Herz bot die mit Unschuld gepaarte Einfalt der menschlichen Wesen, die ihn zunächst umgaben, genug dar, um die Festigkeit und Innigkeit des Geistes in der Auffassung und Festhaltung des einen großen Entzwecks des menschlichen Daseyns zu entwickeln. Die Endfernung von der Hauptstadt des Landes, wo die Unsittlichkeit mit Verfeinerung gepaart, mehr um sich gegriffen, und die Vorurtheile und Ausartungen der vornehmen Geistlichkeit eine blendendere Gestalt angenommen hatten, Eigennutz und selbstische Neigungen mit dem Scheine der Frömmigkeit gepaaret waren, verwahrte die Reinheit und Unschuld des Herzens, die Gesundheit und Geradheit des Verstandes. In der Folge konnte die Bekanntschaft mit den Fehlern der ausgearteten Menschheit in der Hauptstadt und an andern Orten, nicht mehr den guten Geist, der mächtig worden war, anfechten, sie mußte ihn vielmehr durch den Contrast bestärken und befestigen, und den Gedanken einer zu versuchenden Umänderung in der Denk- und Handlungsweise der Menschen beleben.

Jesus

Jesus empfand das Bedürfniß einer solchen Reform. Er zeigte nicht allein die Nothwendigkeit derselben, sondern entdeckte auch das wahre Mittel dazu; dieses bestand in den Grundsätzen einer reinen, und mit Religion als innerer Verehrung Gottes verbundenen Moral, welche dem Menschen auf der einen Seite ein hohes Ideal, das er nie in der endlichen Zeit erreichen kann, vorhielte; und auf der andern Seite in der hoffnungsvollen Aussicht auf die Unsterblichkeit, die Möglichkeit eines unaufhörlich fortgesetzten Strebens nach dem erhabenen Ziele gründete, welche auf der einen Seite das uneigennützige Streben nach Güte des Willens ohne alle Rücksicht auf Vortheile oder Nachtheile für den Zustand dem Menschen zur Pflicht machte, und auf der andern von Gott, dem Vater der Menschen, die Erreichung der mit Tugend zusammenstimmenden Wünsche mit vollem Vertrauen hoffen ließ. Auf diese Art vereinigte Jesus Moral und Religion, ohne die erstere auf die letztere zu gründen, und hob eine Trennung auf, welche nur zu lange zum Nachtheil der sittlichen Vervollkommnung der Menschheit gedauert hatte, da man bald Gott wohlgefällig zu werden strebte, durch äußere Handlungen und einen Cerimoniendienst ohne innere sittliche Gesinnung, bald aus stolzer Erhebung und einseitiger Vorstellung der Pflicht sich selbst genugsam erachtete, das vollständige Object des menschlichen Strebens durch seine Thätigkeit oder durch ein Geschenk der Gottheit in der bestimmten Zeit der menschlichen Lebensdauer zu erreichen. Jesus zeigte, daß der Mensch nach Heiligkeit streben solle, welches in keiner bestimmten Zeit erreicht werden kann; er solle Gott in Geist und Wahrheit verehren, und ihm in seiner Vollkommenheit ähnlich zu werden trachten. Er lehrte Gott über alles lieben als das heiligste vollkommenste Wesen, als den Urquell aller Vollkommenheit, als den Vater der Menschheit, der nicht gleich einem weltlichen Herrscher nach Be-

lieben Befehle giebt, und sie durch seine Macht, nicht bloß vermöge seiner Machtvollkommenheit durchsetzt, sondern als die höchste Weisheit und Güte Gesetze vorschreibt, welche die Menschen, als vernünftige Wesen, als ihre eignen betrachten müssen, durch deren Befolgung allein, nicht durch Opfer und äußeren Dienst, sie Gott wohlgefällig werden, unt dann auch von seiner Güte die Glückseligkeit, welche ein vernünftiges Wesen erwarten kann, erlangen werden. Darum soll man aber auch alle Menschen lieben wie sich selbst, weil sie alle Kinder Eines Vaters sind, und als vernünftige Wesen nur ein Gesetz und einen Zweck anerkennen, und eine und dieselbe Bestimmung haben, durch sittliche Güte vollkommen und selig zu werden. Er stellt die Idee eines unsichtbaren sittlichen Reiches dar, in welchem Gott als Gesetzgeber und Regent, die Menschen als Unterthanen, gleichwohl durch die Einheit des Gesetzes, welches personificirt die Gottheit selbst ist, und durch die Gesinnung, welche eine freie Anerkennung des Gesetzes durch die Vernunft ist, in einer Gemeinschaft der qualitativen obgleich nicht quantitativen Gleichheit stehen. Hierdurch stellte Jesus den Menschen einen Endzweck dar, welcher allein eines vernünftigen Wesens würdig ist, in keiner gegebenen Zeit, nicht auf Erden sondern im Himmel, durch Fortdauer nach dem Tode erreicht werden kann; nicht die Aufopferung aller durch die sinnlich vernünftige Natur des Menschen bedingten niederen Zwecke, sondern die Vereinigung und Unterordnung unter den höchsten Zweck fodert.

Jesus setzte also an die Stelle des Frohndienstes eine innere Verehrung Gottes durch Geist und Wahrheit, d. i. durch reine ungeheuchelte Gesinnung Gottes Gesetz, welches auch das Gesetz der Vernunft ist, zu befolgen; an die Stelle der Legalität, Sittlichkeit, als die reine Quelle, aus welcher die gesetzmäßigen Handlungen erst ihren wahren Werth erhalten müssen. Er bestritt den Wahn, welcher mit dem Judenthum innigst verwebt war, nach welchem

chem sich die jüdische Nation als das auserwählte Volk Gottes betrachtete, durch seine Geburt einen physischen Vorzug vor allen andern Nationen, und ohne innere Würdigkeit, allenfalls durch peinliche Befolgung der gottesdienstlichen und politischen Statuten einen Rechtsanspruch auf Gunst bei Gott, und auf Glückseligkeit erhalten zu haben glaubte, indem er lehrte, daß Gott der Vater aller Menschen, und alle Menschen gleiche Brüder sind, daß aber nur kindliche Gesinnung und reine Liebe des Guten vor Gott etwas gelten, und eine engere Verbindung, gleichsam eine geistige Familie stiften, an welcher jeder Mensch ohne Unterschied der Nation und des Standes Theil nehmen könne. Er entwickelte aus dem Judenthum eine Religion, welche sich auf Vernunft gründete, und in unzertrennlichem Zusammenhange mit der Moral stand, mit Absonderung des Nationalen, auf Volksurtheilen Beruhenden, wodurch sie den Charakter einer allgemeinen Religion erhielt, welche alle Menschen aus allen Nationen, in denen sich ein lebendiger Sinn für das Gute regte, umfassen sollte. Die Empfänglichkeit für dieselbe, so weit es möglich, in dem menschlichen Geschlechte durch Lehre und Beispiel zu entwickeln, und dadurch den Grund zu einer allgemeinen Kirche zu legen, dieses war der große Plan, den sich Jesus gemacht hatte, so viel wir aus den unvollständigen Lebensbeschreibungen desselben, aus seinem Charakter und aus seinen Religionslehren schließen können. Der Plan wurde ausgeführt. Jesus stiftete wirklich eine Religion, welche der Vernunftreligion am vollkommensten entspricht, und ungeachtet aller Veränderungen und Modificationen in dem Lehrsysteme, welches derselben zum Grunde liegt, doch bis auf unsere Zeiten das wirksamste Mittel zur Erweckung und Belebung der sittlichen und religiösen Gesinnung geblieben ist. Die christliche Religion war die Mutter vieler von einander abweichender Religionsbekenntnisse, welche doch eine und dieselbe Quelle, die

Lehre Jesus, anerkannten, und erscheint dabei als ein Erziehungsmittel der Menschheit, welches nach Verschiedenheit der menschlichen Anlagen, Fähigkeiten und Denkarten eine große Bildsamkeit, mit derselben aber auch eine große Energie und Bildungskraft vereinigt besaß. Dieser eigenthümliche Charakter der christlichen Religion läßt sich theils aus ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunftreligion, theils aus der Art und Weise erklären, wie sie Jesus vortrug und in die wirkliche Welt einführte.

Die Moral mußte Jesus an die Religion anschließen, ohne doch darum die erste auf die letzte zu gründen. Denn ohne diese Verbindung würde er bei den wenig cultivirten, an der religiösen und politischen Verfassung ihres Volkes mit steifer Anhänglichkeit hangenden, und mit Nationalvorurtheilen erfüllten Juden gar keinen Eingang gefunden haben. Er benutzte daher den vorhandenen religiösen Sinn, um aus ihm eine reinere Religion zu entwickeln, welche nur im Allgemeinen den Glauben an Gott als heiligen und gütigen Weltregierer, und die Ueberzeugung von der Fortdauer nach dem Tode enthielt. Da er die sittlichen und religiösen Wahrheiten, welche das Christenthum ausmachen, nicht auf die jüdische Nation einschränkte, wiewohl er sich zuerst an diese wandte, sondern sie zu einem allgemeinen Erziehungs- und Bildungsmittel für die ganze Menschheit bestimmte, so konnte er sie in keinem gelehrten Gewande, selbst nicht einmal in einer systematischen Verbindung vortragen. Sie wären dadurch nur der Fassungskraft einiger Individuen angemessen gewesen, und hätten eine höhere Verstandescultur, als vorhanden war, erfordert, ihre Brauchbarkeit für die Menschheit hätte aber dadurch verloren, und sie wären kein solches wirksames Mittel auch in spätern Zeiten zur höhern wissenschaftlichen Cultur gewesen. Es war nicht sein Zweck, ein wissenschaftliches System der Moral und Religion vorzutragen, sondern

dern nur überhaupt das Bewußtseyn von Pflicht und den reinen religiösen Sinn in den Menschen zu wecken, zu beleben, zu stärken, diesen Wahrheiten praktische Kraft, wirksamen Einfluß auf das Handeln zu verschaffen, und die praktische Urtheilskraft zu üben; daher trug er auch die sittlichen Vorschriften immer so vor, daß er sie zwar als göttliche Gebote vorstellte, aber doch dabei gar nicht die Vernunft vorbeiging, sondern was die Gültigkeit und den Erkenntnißgrund derselben betrift, sie auf der Gesetzgebung der Vernunft beruhen ließ. Beides war erforderlich, um bei sinnlichen Menschen die Aufmerksamkeit auf sittliche Gegenstände, das Nachdenken über das Gesetz der Vernunft und die Achtung gegen dasselbe zu beleben und zu verstärken. Dahin wirkten auch die wunderbaren Erscheinungen, welche das Leben Jesu begleiteten, und welche er in dem kurzen Zeitraume seines Lehrens hervorbrachte, — Erscheinungen, welche sich theils aus der Unwissenheit und dem Aberglauben des größten Theils der Juden, theils aus dem Charakter Jesu, der Stärke und Festigkeit seiner Grundsätze, und dem unerschütterlichen Glauben an die göttliche Weltregierung größtentheils natürlich erklären lassen: denn die Erscheinung Jesu war allerdings etwas außerordentliches. Ein Mann von diesem Charakter, von diesen Grundsätzen, von diesem Interesse für echte Sittlichkeit und Religiosität, der in der festen Ueberzeugung, daß es gewisse Pflichten, welche jedes vernünftige Wesen durch seine Vernunft für allgemein und nothwendig verbindlich erkennen muß, und gewisse mit diesen Pflichten in nothwendigem Zusammenhange stehende Wahrheiten gibt, alles daran setzt, diese Ueberzeugung allgemein zu machen, und ihr wirksamen Einfluß auf die Willkür zu verschaffen, ohne jedoch Zwang oder Ueberredungskünste im geringsten dazu anzuwenden, und durch die bloße Kraft seiner Lehren, und seines denselben vollkommen angemessenen Lebens eine so mächtige Umänderung in der Denkart seiner Zeitgenossen

hervor-

hervorbringt, wird natürlich von ebendenselben, je mehr sie auf der einen Seite die Vernunftgemäßheit seiner Lehren mehr fühlen als einsehen, auf der andern aber den Einfluß derselben, dergleichen sie bisher gar nicht erfahren hatten, anstaunen, für einen außerordentlichen Menschen, in und durch welchen Gott unmittelbar wirkt, oder für einen unmittelbaren Gesandten Gottes, für ein göttliches Wesen in menschlicher Gestalt gehalten werden müssen. Die Idee eines Messiah, als einer außerordentlichen Mittelsperson, deren sich Gott zur Wiederherstellung des jüdischen Reiches in dem größten Glanze und zur Unterwerfung aller Nationen unter die Macht seines Lieblingsvolkes bedienen werde, welche von dem Nationalvorurtheil der Nation eingegeben, in den Zeiten allgemeiner Noth und Bedrückung durch das Bewußtseyn eigner Unwürdigkeit, und durch die Sehnsucht einer bessern Zukunft befestiget worden war — mußte dazu dienen, die Aufmerksamkeit auf diesen Mann und seine Bewunderung zu vermehren. Diese Nationalidee war auch Jesus nicht fremd, aber sie war in seinem von reinem Interesse für die Menschheit und ihre Veredlung durch Sittlichkeit erfüllten und belebten Geiste geläutert worden zur Idee eines sittlichen Reichs unter der Herrschaft des Sittengesetzes, und er betrachtete sich als die von Gott dazu bestimmte Mittelsperson, dieses Reich der Sitten unter den Menschen zu gründen. Denn diese Idee, sie mochte nach und nach oder auf einmal sich in seinem Geiste gebildet haben, konnte leicht einen nicht wissenschaftlich gebildeten Mann auf den Gedanken führen, daß sie von Gott hervorgebracht, und die Realisirung derselben Gottes Wille sey. Er betrachtete sich in dieser Hinsicht als den Gesandten Gottes, um den Menschen Gottes heiligen Willen kund zu machen, als den Sohn Gottes, d. i. als einen Menschen, der in der reinen sittlichen Gesinnung und in dem Streben, in anderen Menschen diese Gesinnung zu beleben, um heilig zu werden wie Gott heilig ist,

die

die beruhigende Gewißheit von einem Gott wohlgefälligen Leben gefunden hatte, und eben dadurch mit fester Zuversicht und unbedingtem Vertrauen, Gott werde alle auf jenen erhabenen Zweck gerichteten Bestrebungen gelingen lassen, als Begründer einer moralischen Religion auftrat und handelte. Diese innige sittliche Gesinnung, und dieser starke religiöse Glaube, verbunden mit der hohen Achtung, der Bewunderung als eines außerordentlichen Wesens und dem aus beiden entspringenden Zutrauen, welche er unter seinen Zeitgenossen fand, ist die Ursache von allen den außerordentlichen Wirkungen und Erscheinungen, mit welchen das Leben und das Wirken Jesu begleitet war. Die Einfalt und Würde, welche seine Lehren enthielten, wodurch diese den kindlichen Sinn und die unverdorbene menschliche Natur so unwiderstehlich ansprachen; das Außerordentliche in dem Leben und Wirken Jesu, und zuletzt die uneigennützige Aufopferung seines Lebens zur Versiegelung seiner Ueberzeugungen und Lehren, alles dieses vereinigte sich, um seinen Lehren eine solche Kraft, seinem Beispiel einen solchen Einfluß zu geben, seiner Religionslehre einen solchen Eingang in die menschlichen Gemüther zu verschaffen, und sie so schnell auszubreiten. Die jüdische Nation, in welcher Jesus sein geistiges Wirken beginnt, besaß alle Empfänglichkeit für eine neue Religion. Der größere Theil derselben besaß nur einige religiöse und sittliche Cultur, im Ganzen aber mehr unverdorbene Roheit als mit Sittenverderben gepaarte Cultur, übrigens aber eine leicht erregbare und lebhafte Einbildungskraft. Ein Theil derselben interessirte sich daher bald für eine Lehre, die der menschlichen Natur so angemessen ist, und sie von dem Zwange lästiger Cerimonien und Satzungen befreiete, deren Willkürlichkeit bald einleuchten mußte, und für den Gründer der neuen Religionslehre, der ohne Vorzüge der Geburt und des Standes durch seinen Geist ein solches Uebergewicht über das gemeine Volk und über die

Gelehr-

Gelehrten desselben behauptete, daß seine Lehren nie von diesen widerlegt werden konnten, so sehr auch ihr Privatinteresse foderte, sich denselben zu widersetzen [a]).

Das

a) Man findet in der ganzen alten Welt keinen Mann, welchen man in Rücksicht auf Charakter und auf den Zweck seines ganzen Wirkens dem Stifter der christlichen Religion an die Seite setzen könnte, als den ehrwürdigen Sokrates. Ein feines sittliches Gefühl, innige Achtung für den höchsten Zweck des Lebens, ein erhabner Begriff von der Würde der Menschheit, Erhabenheit des sittlichen Charakters in der Aufopferung aller Wünsche und Neigungen für das, was ihre Vernunft für gut, recht und wahr erkannt hatte, das lebhafteste und thätigste Interesse für die Beförderung der Aufklärung und für die Verbreitung der sittlichen und religiösen Denkart, unerschütterlicher Muth in Bestreitung der Irrthümer und Vorurtheile, finden wir bei beiden Männern beinahe in gleichem Grade. Beide hielten sich von Gott berufen, Sittlichkeit und Religion, so weit als es möglich, unter den Menschen allgemein herrschend zu machen. Beide hatten auch ziemlich einerlei Schicksale als Märtyrer ihrer Ueberzeugung. Bei allen diesen Aehnlichkeiten zeigt sich indessen doch eine auffallende Verschiedenheit in dem Erfolge ihrer Bemühungen um die Menschheit. Jesus stiftete eine Vereinigung der Menschen durch eine moralische Religion, welche unter mancherlei Modificationen einen Zeitraum von achtzehn Jahrhunderten hindurch bestanden, und in welcher sein Geist und seine Lehre immer fortgewirkt und ungemein wichtige Folgen hervorgebracht hat, während Sokrates nur eine philosophische Schule gründete, welche unmittelbar nur auf die wissenschaftliche Cultur einwirkte, mittelbarer Weise zwar auch auf die Veredlung der Menschheit, aber doch nur in einem geringen Umfange Einfluß hatte. Die Hauptursachen von diesem Phänomen schienen folgende zu seyn. Sokrates besaß neben seinen gebildeten sittlichen Gefühlen auch Verstandescultur. Er war kein Fremdling in den wissenschaftlichen Versuchen, welche bis auf seine Zeit gemacht worden waren, und wiewohl er seine Unzufriedenheit mit denselben laut und stark äußerte, so verwarf er doch nicht den wissenschaftlichen Verstandesgebrauch

Das Christenthum war seiner ursprünglichen Bestimmung nach eine bloß praktische Lehre. Sein Zweck ging haupt-

brauch durchaus, sondern tadelte nur die falsche Richtung, welche derselben genommen habe. Die Speculation hielt er für thörigt, weil sich die Natur der Dinge nicht erkennen lasse, weil die theoretische Erkenntniß, wenn sie auch möglich wäre, doch in keiner Beziehung zu der Bestimmung des Menschen, welche praktisch sey, stehe, und weil es daher einen Gegenstand des Wissens gebe, welcher weit wichtiger und dringender sey, nämlich die Erkenntniß seiner Selbst, seines Endzwecks und der dazu führenden Mittel. Der Mensch könne durch den alleinigen Gebrauch seiner Vernunft wissen, was recht und gut sey, und bedürfe dazu keiner göttlichen Offenbarung. Daher ging Sokrates Bestreben auf die Beförderung der Weisheit auf dem Wege der Wissenschaft. Diesen Weg erfoderte auch die größere Verstandescultur seiner Nation. Sokrates wirkte also durch den Verstand auf die Veredlung und Aufklärung seiner Nation, Jesus aber mehr durch das Gefühl. Dieses Mittel verstattete eine größere Ausdehnung, jenes beschränkte sich selbst wegen der Ungleichheit der Anlagen und ihrer Entwickelung. Jenes führte leicht wieder auf eine einseitige Bildung des Menschen, auf einen Dogmatismus, welcher die sittlichen und religiösen Wahrheiten aus theoretischen Principien abzuleiten und selbst ein Wissen des Uebersinnlichen, wovon keine Erkenntniß möglich ist, zu Stande zu bringen suchte, dadurch aber den Skepticismus und Unglauben hervorbrachte, wodurch eine Entzweiung der menschlichen Vernunft bewirkt wurde. Jesus wandte sich aber hauptsächlich an das religiöse und sittliche Gefühl der Menschen, wirkte durch Vernunft auf die unentwickelte, sich vorzüglich durch starke und lebhafte Gefühle äußernde Vernunft. Dieses Mittel war auch dem gemeinen, durch keine Cultur des Verstandes gebildeten Menschen zugänglich, es trennte nicht durch Abstraction, was in der Natur als Erscheinung verbunden ist, das Gewissen und den Glauben, und ergriff den Menschen um so kräftiger. Sokrates Person hatte keinen Einfluß auf seine Lehren, um ihnen dadurch ein Gewicht zu geben, was sie an sich und ihren Gründen nach nicht hatten. Aber dieses war der Fall

hauptsächlich auf die Belebung und Verstärkung des sittlichen und religiösen Gefühls, als eines innern Princips von Handlungen, darum bedurften die Lehren desselben keines wissenschaftlichen Vortrages, keines Principes, um dieselben in einen innern Zusammenhang zu bringen. Denn sie waren aus einem innern Princip der Vernunft entsprungen, und wiesen in jedem Menschen auf dieselbe zurück. Darin lag die Ueberzeugungskraft der Lehren des Christenthums. Jeder, dem sie vorgetragen wurden, war von Vernunftmäßigkeit überzeugt, dafern er nicht durch ein fremdes, der Sittlichkeit entgegen stehendes Interesse bestimmt wurde, wenn gleich nicht durch Einsicht, sondern mehr durch ein unentwickeltes Gefühl. Diese Vernunftmäßigkeit war die innere Sanction von der Wahrheit der Lehren des Christenthums, und diese Ueberzeugung hatte um so wirksamern Einfluß auf das Handeln, je mehr sie auf Gefühl beruhete. Zu dieser innern Sanction kam noch eine äußere. Die Person Jesu, seine außerordentliche Erscheinung, die außerordentlichen Umstände, mit welchen sein Leben verbunden war, die auffallenden, dem sinnlichen Menschen unbegreiflichen Wirkungen, welche er hervorbrachte, alles dieses vereinigte sich, um Jesus als einen unmittelbaren göttlichen Gesandten und seine Lehren als göttliche Offenbarungen zu betrachten, und sie in dieser Hinsicht als gewisse Wahrheiten anzunehmen.

Dieses

Fall nicht bei den Menschen, auf welche Jesus zunächst wirkte. So wenig Werth er auf die Wunder und Zeichen legte, welche er verrichtete, ein so großes Gewicht hatten sie doch bei den Meisten seiner Zuhörer; ohne diese äußern Gründe und ohne den Glauben an seine höhere Natur, wozu die Idee eines Messias bei den Juden so leicht führen mußte, würden seine Lehren wahrscheinlich nicht den Eingang gefunden, nicht den Einfluß gehabt haben. — Je weiter man diese Betrachtungen fortführet, desto mehr stärken sie den Glauben an eine weise, die Welt regierende Vorsehung.

Dieses doppelte Princip, **Vernunft** und **Offenbarung**, war in dem Christenthume auf eine gewisse Weise mit einander verbunden. Denn Jesus hatte sich in seinen praktischen Unterweisungen, so weit wir diese aus den Urkunden des Christenthums kennen, weder für das eine noch für das andere erklärt. Denn indem er sich für einen Gesandten Gottes an die Menschheit erklärte, keine Lehre aber vortrug, welche nicht sogleich durch ihre Vernunftgemäßheit ihren Anspruch auf die Ueberzeugung beurkundete, machte er es möglich, daß die Bekenner des Christenthums sich bald an das eine bald an das andere Princip hielten. Wer nicht gewohnt war, den Grund des Wissens und Glaubens in sich selbst, in seiner eignen Vernunft zu finden, der wendete sich an die göttliche Auctorität, welche alles weitere Forschen entbehrlich machte; wer aber keine fremde Auctorität ohne Prüfung seiner Vernunft annehmen wollte, der ordnete das Princip der Offenbarung dem Princip der Vernunft unter.

Wir können nun hieraus das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie und den Einfluß des ersten auf die zweite im Allgemeinen bestimmen. Das Christenthum ist seiner ursprünglichen Bestimmung nach keine Philosophie, sondern ein Inbegriff von praktischen Lehren, welche auf dem natürlichen Vernunftgefühl und dem praktischen Glauben beruhen. Es stellte die praktischen Wahrheiten von den Pflichten, von der innern Verpflichtung zu ihrer Erfüllung als göttlicher Gebote, von der Verpflichtung zur Tugend, als einem immer mehr Gottgefälligen Leben, die Ueberzeugungen von dem Daseyn eines heiligen und gütigen Urhebers der Welt, welcher die Menschen richten und ihnen das Maß von Glückseligkeit zutheilen wird, welches ihrer Würdigkeit angemessen ist, und von der Fortdauer der Seele und einem künftigen Vergeltungszustande ohne weitere Gründe als Wahrheiten auf, welche jeder Mensch, der auf die Stimme der Vernunft und des Ge-

wissens

wissens hört, für wahr halten müsse. Die gemeine Vernunft findet ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe in sich selbst hinreichenden Grund zu diesen Ueberzeugungen, und überläßt es der raisonnirenden Vernunft, in dem Wesen der Vernunft die letzten Gründe derselben zum Behufe der Wissenschaft aufzusuchen.

Das Christenthum ist in dieser Hinsicht ungemein wohlthätig für die Menschheit gewesen. Denn es faßte in sich die Grundwahrheiten der Moral und Religion, wie sie von allen Menschen als vernünftigen Wesen ohne Rücksicht auf Nationalverschiedenheiten, ohne Rücksicht auf die Besonderheit des Standes, der Verhältnisse, der bürgerlichen Gesellschaft und der Cultur als wahr und der Vernunft angemessen anerkannt werden mußten. Das Christenthum war in alle dem, was das sittliche Verhalten des Menschen betrift, sehr strenge; es trug alle Pflichten als unbedingte Gebote vor, ohne den Neigungen dabei den geringsten Spielraum einzuräumen, machte nicht sowohl das Aeußere der Handlung, als das Innere, die Gesinnung zur Pflicht, und sprach daher immer die Sprache eines allgemeinen und nothwendigen Gesetzes: Du sollst. Hierin lag auch die einzige echte Triebfeder angedeutet, woraus das Sittliche entspringen soll, wenn es rechter Art ist. So streng indessen das Christenthum in alle dem ist, was die Pflicht angehet, so verbindet es doch die größte Humanität mit der Strenge der Sitten; es fodert Unterordnung der Neigungen unter die Pflicht, Selbstverläugnung und Aufopferung, ohne die menschliche Natur selbst aufzuheben oder zu zerstören, es gebietet keine Unterdrückung der natürlichen Neigungen, es verbietet keine Befriedigung der Naturtriebe, wo sie nicht mit der Pflicht streitet. In diesen beiden Puncten entfernt sich der Geist des Christenthums sowohl von den Pharisäismus und Sadducäismus, als auch von dem Essenismus und der Mönchsmoral. Das Christenthum belebt die sittliche Gesinnung durch

den

den religiösen Sinn, und gibt diesem Gehalt und Lauterkeit durch die beigefügte sittliche Gesinnung. Es stellt Religion und Sittlichkeit als ein unzertrennliches Ganze auf, eine Verbindung, welche nicht auf dem Wege der Speculation, sondern nur durch die sittliche Gesinnung gefunden wird. Indem endlich das Christenthum die sittlichen Vorschriften, jener Verbindung zufolge, auch sogleich als göttliche Gebote darstellte, gab es denselben zugleich eine äußere Sanction, welche den Einfluß der Willkür und der Neigung von denselben entfernte. Das Verdienst des Christenthums um die Menschheit bestehet nun eben darin, daß es die Grundlage einer reinen Sittenlehre und die Grundwahrheiten der Religion in größter Lauterkeit und unabhängig von der Speculation, zugleich aber doch mit hinlänglicher Kraft, um auf das Gemüth zu wirken, enthält und in seinen Urkunden als einen Schatz von unnennbarem Werthe zur immer größeren Fortbildung des Menschengeschlechts aufbewahret hat.

Für die Philosophie enthält das Christenthum ebenfalls eine Menge neuer Ansichten, vorzüglich von praktischen Gegenständen, Fingerzeige für die richtigere Behandlung mancher Gegenstände, und überhaupt einen Reichthum von Stoff zum weitern Nachdenken. Es fodert auf der einen Seite zum philosophischen Nachdenken auf, weil es selbst kein System praktischer Wahrheiten enthält, keinen obersten Grundsatz in wissenschaftlicher Form und Bestimmtheit hinstellt, um an denselben die ganze Reihe untergeordneter Sätze anzuschließen; weil es daher auch nicht einen sicheren Canon zur Beurtheilung der Vollständigkeit aller zur Sitten- und Religionslehre gehörigen Sätze, und zur Prüfung der Wahrheit aller einzelnen Wahrheiten und Vorschriften in sich selbst hat. Die Vernunftmäßigkeit der Lehren des Christenthums ist ein großer überzeugender Beweis ihrer Wahrheit; aber das Christenthum überzeugt durch sich selbst nicht, daß es alles Vernunftgemäße

mäße

mäße vollständig und ausschließend enthalte. Dazu gehört eine Erkenntniß der Vernunftprincipien als der obersten Grundsätze der Erkenntniß und Beurtheilung, welche allein Gewißheit gewähren, daß sie die einzigen und ausschließend wahren sind.

Das Bedürfniß einer systematischen Vollständigkeit wurde eben so spät empfunden, als jenes eines Beweises oder einer Deduction der Wahrheit der christlichen Lehren. Denn Jesus hatte nur diejenigen Wahrheiten vorgetragen, welche dem Bedürfnisse und der Fähigkeit seiner Zeitgenossen angemessen waren, um nur für das Erste den Sinn für das Gute zu wecken, und die Vorurtheile, welche demselben entgegen waren, zu bestreiten. So wie sich das Christenthum verbreitete, und sich Gemeinden von Bekennern desselben bildeten, änderte sich auch ihre Empfänglichkeit und ihr Bedürfniß; es traten neue Verhältnisse unter einander und zu den Nichtchristen ein, und mit denselben änderte sich der Kreis ihrer Handlungen und Pflichten; es kamen an die Stelle der alten Vorurtheile und Irrthümer andere zum Vorschein, welchen entgegen gearbeitet werden mußte. Auf diese Art wurde der Inhalt des Christenthums von Zeit zu Zeit durch Vorschriften vermehrt, welche sich über alle Verhältnisse des Lebens erstreckten, und an die einfachen Grundsätze anschlossen, ohne mit denselben methodisch verbunden zu werden. So entfaltete sich der Geist des Christenthums immer mehr von innen heraus, und schloß um sich eine immer größere Sphäre; es erhielt einen größern Umfang und einen größern Reichthum. Aber das Bedürfniß einer systematischen Ordnung und Vollständigkeit wurde lange Zeit nicht empfunden, weil das Christenthum nur zu dem praktischen Zweck der Belehrung, der Aufklärung und sittlichen Bildung angewendet wurde, weil die auf Jesus folgenden Lehrer von seinem Geist erfüllt, nach denselben Ideen und Zwecken handelten, und diese

Einheit

Einheit des Charakters eine systematische Ordnung und Verknüpfung der Lehren durch Grundsätze entbehrlich machte.

Dieses ist auch der Fall mit dem zweiten Bedürfniß, einer festen Begründung der Wahrheit der Lehren des Christenthums. Als praktische Religion bewährte es durch seine Kraft und wirksamen Einfluß auf die Gemüther seine Wahrheit. Das noch frische Andenken an Jesus den Stifter der Religion, das Gewicht seines Beispiels, der Glaube an seine göttliche Würde, die Vernunftmäßigkeit seiner Lehren, die Zweckmäßigkeit und praktische Zulänglichkeit seiner religiösen Veranstaltungen, nebst den Wundern, durch welche er seine göttliche Sendung bewiesen hatte, machten einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre in jenen Zeiten beinahe entbehrlich. Dieses war der Fall, so lange das Christenthum aus dem Gesichtspuncte einer praktischen Religionslehre betrachtet wurde, so lange es noch in seiner Jugend war, so lange die Bekenner desselben aus Männern bestanden, welche aus dem Kreise des gemeinen Lebens nicht herausgetreten waren, keine speculativen Vorurtheile mit zum Christenthum gebracht oder dieselben völlig abgelegt hatten; so lange die Lehrer nicht die Wahrheit der christlichen Religion gegen die Angriffe denkender Köpfe, welche einem andern Glauben zugethan waren, zu vertheidigen hatten. Diese Umstände aber mußten über kurz oder lang alle eintreten, um so mehr und eher, als das Christenthum sich schneller und mächtiger ausbreitete.

Das Christenthum erhielt bald Bekenner in den meisten Theilen des römischen Reiches, unter Römern, Griechen, Juden und andern Nationen des Morgenlandes; in den ersten Zeiten meistens aus den untern Ständen, nachher aber auch aus den gebildeten, durch Cultur der Geisteskräfte, durch Kenntniß der Literatur ausgezeichneten Classen der Staatsbürger, unter welchen mehrere waren,

ren, die ihre eigene Ansichten und Speculationen mitbrachten, sie zum Theil ablegten, zum Theil durch das Christenthum modificirten, zum Theil auch nach denselben die Lehren des Christenthums auffaßten und entwickelten. Hierdurch kam überhaupt ein speculativer Geist zum Christenthume. Man begnügte sich nicht mehr mit der factischen Wahrheit der christlichen Lehren, sondern philosophirte über sie, um auch eine rationele Ueberzeugung aus Gründen zu erhalten, und sich und andern Rechenschaft zu geben, nicht allein, daß und warum sie wahr sind, sondern auch daß und warum sie die einzig wahren sind. Bei dem beginnenden Bestreben der Lehrer und denkenden Bekenner, mehr Einheit und Zusammenhang in das Ganze der christlichen Lehre zu bringen, konnte es nicht fehlen, daß man oft seine subjectiven Ansichten und Ueberzeugungen, sowohl im Theoretischen als Praktischen, mit den Lehren des Christenthums verwebte, und mit denselben in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Hieraus gingen eine Menge von abweichenden Meinungen und individuellen Bestimmungen einzelner Lehren hervor, und diese erzeugten Streitigkeiten über Streitigkeiten, welche den wahren Geist und Zweck des Christenthums bald mehr oder weniger aus den Augen rückten.

Das Christenthum wurde anfänglich von den denkenden Römern und Griechen mit ziemlicher Gleichgültigkeit betrachtet. Die Fortschritte, welche es machte, und der Verfall der heidnischen Volksreligion, welchen dieselben befürchten ließen, lenkten endlich ihre Aufmerksamkeit auf dasselbe. Die Angriffe, welche diese machten, und überhaupt die aus Unbekanntschaft und Vorurtheilen herrührenden Beschuldigungen gegen den Stifter der christlichen Religion selbst, gegen seine Lehre, die Bekenner derselben, ihre Verbindung und ihr Leben, welche sich verbreitet hatten, foderten die Lehrer der christlichen Religion auf, die Vorwürfe zu widerlegen, die Wahrheit der christlichen Religion

gion zu vertheidigen, und die Falschheit der heidnischen aufzudecken.

Die Beweisgründe, deren sich die christlichen Lehrer bedienten, um die Wahrheit und Nothwendigkeit der christlichen Religion, und dadurch zugleich die Falschheit der entgegengesetzten zu beweisen, waren von sehr verschiedener Art und von verschiedenem Werth, je nachdem jene mehr oder weniger im Denken geübt waren. Sie sind theils von dem Inhalte des Christenthums, theils von der Person, der Würde und den Wirkungen des Stifters und der ersten Verkündiger, theils von den Wirkungen des Christenthums hergenommen, und haben den Zweck, theils die Vernunftgemäßheit, theils den göttlichen Ursprung der christlichen Religion zu zeigen. Der Beweis, welcher von der Vernunftgemäßheit der christlichen Religion hergenommen ist, war indessen dem zweiten von der Göttlichkeit derselben untergeordnet. Nur dann, wenn den Christen von den Heiden der Vorwurf gemacht wurde, daß ihre Religion Sätze enthalte, welche unvernünftig sind; suchten die christlichen Lehrer zu zeigen, daß eine solche Beschuldigung nur von Unwissenheit und Verblendung herrühren könne, daß ihre Religion keine vernunftwidrige Lehre enthalte. Zwar fodere sie von ihren Bekennern, gewisse Geheimnisse zu glauben. Dieses sey aber nicht gegen die Vernunft; denn Geheimnisse seyn über, aber nicht gegen die Vernunft, und selbst in der gemeinen Erfahrung kämen Dinge vor, welche für die Vernunft unbegreiflich seyen, aber dennoch geglaubt würden. Die Vergleichung der christlichen Religion mit der heidnischen, in Rücksicht auf den Inhalt der Lehren, stellt die Vortrefflichkeit der ersten in das Licht. Hier war der Sieg leicht entschieden. Der Polytheismus, die Mythologie, der ungereimte und gegen die Sittlichkeit streitende Inhalt und der Mangel eines innern sittlichen Geistes, waren einleuchtende Gebrechen der heidnischen, und der Vorzug der christlichen Religion in dieser Hinsicht

ganz unbestreitbar. Schwerer war der Kampf gegen die heidnischen Philosophen. Denn diese gestanden die Mängel und Gebrechen der Volksreligion ohne Schwierigkeit ein, glaubten aber, daß dadurch die Nothwendigkeit der christlichen Religion noch nicht einleuchte, weil die Philosophie die Irrthümer jener und die entgegenstehenden Wahrheiten schon entdeckt habe. Hier fand eine gewisse Ungleichheit des Gesichtspuncts auf Seiten der Streitenden gleich vom Anfange Statt, ob er gleich nie ganz deutlich auseinander gesetzt wurde. Die Philosophen stritten für das Ansehen der Vernunft ihnen war es schon genug, um die Rechte der Vernunft zu vertheidigen, wenn gezeigt werden konnte, daß das Christenthum keine Wahrheit enthalte, welche nicht auch auf dem Wege des Nachdenkens schon gefunden worden, denn alles Wahre gehörte für das Gebiet der Vernunft. Die Kirchenlehrer aber suchten die Ueberzeugung für die Wahrheit und Unentbehrlichkeit der christlichen Religion dadurch hervorzubringen, daß sie bewiesen, sie habe eine höhere Quelle als die Vernunft. Dazu wurde nun eine Vergleichung mit der Philosophie angestellt, um die Superiorität der christlichen Religion in das Licht zu setzen, welche auf eine höhere Quelle schließen ließ. Dieser Vorzug wurde theils in den Lehren des Christenthums, sowohl denen, welche sich auf die Moral, als auch denen, welche sich auf die Religion beziehen, theils in den Wirkungen desselben gesucht. Das Christenthum enthält Wahrheiten von Gott und dem Verhältniß der Menschen zu Gott, und Vorschriften von dem Gott wohlgefälligen Verhalten, welche die menschliche Vernunft entweder gar nicht, oder nicht in der Reinheit und mit solcher Ueberzeugungskraft gelehret hat. Wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß in den Systemen der Philosophie etwas Wahres gefunden wurde, so ist dieses doch nicht rein, sondern mit dem Falschen vermischt, kein System enthält lauter Wahrheit; sie kommt nur zerstückelt

stückelt in mehreren Systemen vor. Die christliche Religion enthält die vollständige Wahrheit ohne Zusatz und ohne Zertheilung, und sie ist in so fern selbst das Kriterium von den Wahrheiten, welche in den Systemen der Philosophie zerstreuet sind, und das Regulativ, dieselben zu einem Ganzen zu vereinigen, welches sich in dem Christenthume schon vorfindet. Diese Vollständigkeit der Wahrheit, besonders die Vereinigung der Moral und Religion, wodurch erst dem Menschen das wahre höchste Gut, nach welchem er streben soll, gewiesen wird, ist ein Beweis von der Superiorität der christlichen Religion über die Philosophie, woraus man schloß, daß diejenige Religion, welche sich dieses Vorzuges erfreue, welchen die größten Denker nicht haben erreichen können, nicht aus der Vernunft, sondern aus einer höheren Quelle entsprossen seyn musse. Wenn man nun noch vollends die ersten Verkündiger der christlichen Religion mit den Philosophen, und die Wirkungen der erstern auf das menschliche Herz mit dem geringen Einfluß, welchen die Philosophen mit allem ihrem mühseligen Forschen auf die Menschheit gehabt hatten, verglich, so mußte die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge der christlichen Religion noch verstärkt werden.

Das Resultat dieser Vergleichung konnte indessen für keinen Unparteiischen als ein Beweis gelten. Denn da doch von keiner einzigen sittlichen und religiösen Wahrheit des Christenthums gezeigt werden konnte, daß sie, insofern sie Ueberzeugungskraft hat, das natürliche Vermögen der Vernunft übersteige, da sie einzeln wenigstens in Systemen der Philosophen wirklich vorkamen, wie hätte man daraus folgern können, daß es die Vernunft eines Einzelnen übersteige, sie insgesammt und in Verbindung zu entdecken? Wer hatte noch das Vermögen der Vernunft ausgemessen; ihre Sphäre bestimmt? Wie konnten aber die Kirchenlehrer, ohne diese Untersuchung vorgenommen zu haben, einen Beweis für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion

ligion geben? Mußten sie nicht wenigstens ein bestimmtes, auch der Vernunft einleuchtendes Merkmal haben, an welchem das Göttliche und Menschliche scharf von einander geschieden werden konnte?

Indessen kam ihnen dabei die Uneinigkeit der Philosophen zu statten. Die speculirende Vernunft hatte in den mannigfaltigen einander entgegen gesetzten Systemen so widersprechende Grundsätze und Resultate aufgestellt, daß ein unbefangener Denker sich leicht überzeugen konnte, man sei noch zu keinem Wissen gelangt, und die Untersuchung über keinen Gegenstand noch geschlossen. Der menschliche Geist fühlt das mächtige Bedürfniß, welches ihn zur Erforschung der Wahrheit treibt; er ist aber sich selbst überlassen zu schwach, sich diesen eines unsterblichen Geistes würdigen Genuß zu verschaffen. Die einzige Frage: was ist Wahrheit? schlägt seinen hohen Muth nieder, und bringt ihn zu dem stummen Bekenntniß, daß er nichts durch sich allein vermag. Zwar träumt er sich zuweilen glückselig in dem Erwerb des hohen Zieles, zu welchem ihn seine Bestimmung treibet, aber es ist nicht die göttliche Wahrheit selbst, sondern nur ein trügliches Bild derselben, das er sich selbst gemacht hat, der Zauber der Täuschung verschwindet über kurz oder lang. Verlassen und beschämt über die Verblendung stehet der menschliche Geist da, und lernt endlich einsehen, daß wenn nicht eine höhere Kraft ihm Wahrheit und Ueberzeugung schenkt, sein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit nichtig ist. Hatte doch selbst die Philosophie in den letzten Zeiten diese Richtung genommen. Die unmittelbare Anschauung des Göttlichen, und die Erleuchtung des Verstandes durch den obersten Weltgeist sollte dem menschlichen Geiste geben, was das angestrengteste Selbstdenken und Forschen nicht hatte gewähren können, nämlich eine natürliche und vollkommne Erkenntniß der Dinge und ihres Zusammenhangs. War es also den Lehrern der christlichen Religion zu verdenken,

wenn

wenn sie in diesem Puncte mit einem Theile der Philosophen übereinstimmig dachten, und eine göttliche Offenbarung für die nothwendige Bedingung der Belehrung der Menschen über diejenigen Gegenstände betrachteten, welche ein allgemeines und nothwendiges Interesse haben? Der Mensch hat überhaupt einen Hang zur Speculation; er erhebet seinen Blick über den Kreis der Erfahrung, und sucht in jener den Sinnen unzugänglichen Region Belehrung über die Frage: was er ist, woher er stammt, und was sein Ziel ist, wie überhaupt die Welt, deren Theil er ist, entstanden, und was ihr letzter Zweck ist. Er übersiehet gerne aus einem Hange zur Trägheit die einzige Quelle, aus welcher er sich über sein Daseyn und den Endzweck desselben auf eine vernünftige Weise belehren könnte, weil die Erforschung derselben mehr Anstrengung erfodert, und schweift lieber in das Gebiet der Dichtung aus, wo er Wesen und Kräfte nach Belieben annehmen kann. Außer diesem Hange zur Speculation auf dem bequemsten Wege, welchen die christlichen Kirchenlehrer mit den Philosophen gemein hatten, kam bei ihnen noch ein besonderer Grund hinzu, der ihren Geist in dieser Richtung bestärkte. Das Christenthum hatte nämlich so manches Außerordentliche in seinem Ursprunge und Ausbreitung, welches Erstaunen erregte, und besonders war der Stifter ein so außerordentlicher Mann in seinem Charakter, und dem großen Plane und den Mitteln zur Ausführung desselben, daß man es den Zeitgenossen sowohl als der Nachwelt nicht verdenken kann, wenn sie in demselben kein menschliches, sondern ein göttliches, durch Gottes Kraft und Geist unmittelbar beseeltes und geleitetes Wesen betrachtete, welches eben daher auch durch Wunder seine Würde bewiesen habe, dessen Geburt, Thaten und Tod Jahrhunderte zuvor durch begeisterte Propheten vorher verkündet worden. Diese Weissagungen fanden sich in den Religionsbüchern der Juden, welche von der ganzen Nation derselben für göttlich inspi-

inspirirte Schriften gehalten wurden. Die meisten christlichen Kirchenlehrer stammten in den ersten Zeiten aus dieser Nation; der Glaube von dem göttlichen Ursprunge jener Schriften, den sie von ihrer ersten Jugend eingesogen hatten, wurde durch die an Jesus geschehene Erfüllung der Weissaguugen außerordentlich bestärkt.

Aus allen diesen Gründen zusammen genommen betrachteten die christlichen Religionslehrer den Stifter ihrer Religion als ein göttliches Wesen; seine von ihm gestiftete Religion als ein göttliches Werk, die Hauptlehren derselben als göttliche Wahrheiten, und es bildete sich daraus ein eigenthümlicher Gesichtspunct, welcher auf die Bildung des ganzen Religionssystems, sodann aber auch auf den Gang des Philosophirens und überhaupt auf den Zustand der wissenschaftlichen Cultur einen großen und lange dauernden Einfluß hatte. Man kann wohl mit Recht behaupten, daß die Lehren von der Einheit Gottes und von der göttlichen Natur des Stifters der Religion die beiden Haupt- und Fundamentalartikel des Christenthums waren, beide als Unterscheidungslehren von dem Heidenthum, die zweite vorzüglich als das Fundament der Ausbildung eines eigenthümlichen Religionssystems, nicht innerhalb der Gränzen der Vernunft, sondern über die Gränzen hinaus, welches sich also gar wohl mit dem natürlichen Hange zur Speculation vereinigen ließ, und noch obendrein einem andern Hange der trägen und faulen Vernunft zu Statten kam.

Die göttliche Natur des Stifters der christlichen Religion gab, so bald als sie für die Vernunft befriedigend bewiesen, oder auch nur fest geglaubt wurde, erst dem ganzen Gebäude der Religion nach der Ansicht jener Zeiten eine feste Haltung und einen sichern Grund. Das natürliche Interesse für Wahrheit regt sich in dem Menschen früher, als er es durch den vernünftigen Gebrauch seiner Erkenntnißvermögen vollkommen zu befriedigen im Stande

ist.

ist. Seine Wünsche und Bestrebungen gehen meistens weiter, als das Maß seiner natürlichen Kräfte reicht. Die erwachende Vernunft strebt nach Einsicht in die Gründe und in den Zusammenhang der Dinge, aber der enge Kreis seines Wissens und das ins Unendliche gehende Streben, ließ ihn nur zu bald Lücken und Schranken wahrnehmen, welche er aus Mangel an Selbstkenntniß zu überspringen suchte. Er fand in seinem Innern lebhafte, aber unentwickelte Vorstellungen und Gefühle, welche sein willkührliches Handeln beschränkten; er fühlte sich durch ein unerklärliches Gesetz gebunden; er bemerkte gewisse Vorstellungen, Gefühle, die sich auf ein mächtiges, nicht an die Gesetze der Natur gebundenes, das Schicksal der Menschen lenkendes Wesen bezogen. Der Mensch findet alles dieses in sich; er kann sich aber nicht erklären, wie es in sein Gemüth gekommen; er ahndet nicht, daß es Product seines Geistes sei, weil er nur die Wirkungen desselben, aber nicht die Vermögen und Gesetze, durch welche und nach welchen er wirket, wahrnimmt. Wenn er daher anfängt, auf sich selbst zu reflectiren, so leitet er, um doch die Vernunft einigermaßen zu befriedigen, alles das, was ihm unerklärlich dünkt, von dem ewigen und unveränderlichen Wesen ab, welches über die Natur waltet. So oft er etwas Außerordentliches und Ungewöhnliches wahrnimmt, was sein Erstaunen reizt, so wird diese Idee von einer unmittelbaren Wirkung des mächtigen Weltgeistes wieder neu belebt, bis sie sich zuletzt zu der undeutlichen Idee eines Princips alles Außerordentlichen Großen erweitert, was der Mensch an sich und außer sich findet, und er vereiniget selbst in dieser Idee alles Große, Erhabene, Vollkommene, welches er nur zu denken vermag. So wie sich der Umfang seines Wissens erweitert, und seine Vernunft entwickelt wird, in dem Verhältniß wird jene Idee immer mehr geläutert und höher gestellt. So wie sich mit jedem Schritt auf der Oberfläche der Erde der scheinbare

scheinbare Horizont verändert, aber jeder Mensch, wohin er sich auch begeben mag, immer in dem Mittelpuncte desselben steht, und nie denselben überschreiten kann, so ist auch jene Idee der Gottheit jederzeit über allem Wissen und Erkennen; sie umfaßt den ins Unendliche ausdehnbare Umfang des Erkennens, ohne je von demselben umschlungen zu werden. Daher war die Idee der Gottheit, als der letzte Realgrund alles Seyns und Erkennens, als das Princip aller Gesetze in der physischen und moralischen Welt, das Hauptziel und die Triebfeder aller Speculation. Denn hatte man das Wesen und das Verhältniß Gottes zu der Welt ergründet, so war es so schwer nicht, von diesem höchsten Gipfel der Speculation alle übrige Gegenstände, deren Erkenntniß den Menschen interessiren kann, in ihrem Zusammenhange zu begreifen. Da indessen keine Speculation diese Idee je erreichen, und ein Wissen von dem Gegenstande geben kann, so bemächtigte sich zuletzt die Schwärmerei der philosophischen Speculation, und suchte durch Dichtung einer rein vernünftigen Anschauung den Mangel der philosophischen Erkenntniß aus Begriffen zu ersetzen. Allein auch diese konnte keine objectiv gültige Ueberzeugung gewähren. Sie setzte ein Erkenntnißvermögen der Vernunft voraus, was die freie unbefangene Reflexion nicht von Natur in der Vernunft fand; sie setzte eine Abstraction, zu welcher sich nicht jeder Mensch erheben kann, und eine künstliche Erhebung und Exaltation, eine Begeisterung voraus, die sich nicht jeder geben kann. Der Schwärmer ist von seinen übersinnlichen Anschauungen überzeugt, als von Empfindungen; er kann seine Ueberzeugung aber Andern nicht mittheilen, weil sie aus seinem subjectiven Gemüthszustande entspringt. Er kann seine Visionen nicht beweisen; denn es sind immer nur Vorstellungen, zwischen welchen und den Objecten, worauf sie sich beziehen, eine Kluft befestiget ist, die kein menschliches Wesen überspringen kann. Darum haben wir auch gesehen,

hen, daß die schwärmerische Philosophie der Alexandriner sehr bald diesen wankenden Grund der Subjectivität verließ, und sich an eine unmittelbare Offenbarung Gottes als einen festeren Grund der objectiven Ueberzeugung anzuschließen suchte, dadurch aber einen ungeheuern Rückschritt in das Kindesalter der Menschheit that.

Wenn es aber auch ein Rückschritt der Art ist, so wird er doch in der Geschichte des menschlichen Geistes oft genug vorkommen. Die Vernunft betritt diesen Weg so lange, als sie durch ihre Natur zur Speculation fortgetrieben, noch nicht, durch Einsicht in ihr Vermögen, der Speculation Gränzen zu setzen weiß, so lange sie noch nicht selbst den Offenbarungsglauben einer Kritik unterworfen, und untersucht hat, ob der Glaube nicht ein Wissen voraussetze, und ob er selbst ein Wissen begründen könne. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn in den ersten Jahrhunderten nach Gründung des Christenthums, da die Richtung zu dem Supernaturalismus auch schon durch den wissenschaftlichen Gang der Philosophie zum Theil herrschend geworden war, die denkenden und philosophirenden Köpfe unter den Christen sich auf diese Seite hinneigten, und in dieser Gestalt ein vollendetes Gebäude der Speculation aufzuführen hofften, welches, ohne sich auf eine evidente Offenbarung zu gründen, bisher nicht möglich gewesen war.

Die Frage wegen der Wahrheit der christlichen Religion und ihres Beweises, welchen die christlichen Kirchenlehrer nicht abweisen konnten, und zu welchem sie in den Streitigkeiten mit den heidnischen Philosophen genöthiget wurden, gab die erste Veranlassung dazu. Die Vergleichung mit den Systemen der Philosophie führte entweder auf Gleichheit oder Verschiedenheit. Wenn auch die Kirchenväter in dem letzten Falle die Verschiedenheit auf Vorzüglichkeit deuteten, so war sie doch so lange streitig, als sie nicht bewiesen war. Das Beweisen war aber nicht

nicht leicht, theils in Rücksicht auf den subjectiven Character der Kirchenlehrer, theils auf die Beschaffenheit der zu beweisenden Lehren. Denn jene waren in wissenschaftlicher Cultur meistentheils zurück, und auch selbst diejenigen, welche sich früher mit der Philosophie bekannt gemacht hatten, hatten selten große Fortschritte in der Kunst des Raisonnements gemacht. Und was die Hauptlehren der Religion betrifft, so waren sie, als theoretische Sätze betrachtet, von der Art, daß sie eben so wenig widerlegt, als bewiesen werden konnten. Der gründliche Beweis war doch nichts als eine Reihe von Folgesätzen, welche aus einem Grundsatze und Grundbegriffe mit logischer Nothwendigkeit abgeleitet worden, wo aber die logische Gewißheit keine objective allgemeingültige Ueberzeugung von der Existenz des Objects, und der Uebereinstimmung der Begriffe mit demselben gewähren konnte. Es ist freilich etwas in dem Gemüthe vorhanden, welches allen Beweisen für das Daseyn Gottes eine gewisse Kraft zur Ueberzeugung giebt. Dieses findet sich aber nicht in den Begriffen und ihrer Verknüpfung, und ist daher sehr schwer in den Tiefen des menschlichen Geistes zu erforschen. Daher wurde das Daseyn Gottes bald vermöge der Kraft des Raisonnements, bald vermöge einer angebornen nicht weiter zu erklärenden Eigenschaft der menschlichen Seele für wahr gehalten, während andere strenger prüfende weder das eine noch das andere für zureichend und die Vernunft befriedigend erklärten. Wenn nun die Grundwahrheit aller Religion diese Schwierigkeit drückt, so muß sie noch weit fühlbarer für die Hauptwahrheiten der christlichen Religion seyn, welche ein bestimmtes Verhältniß Gottes zur Welt, zur Menschheit, und vorzüglich zu Jesus als dem Stifter der christlichen Religion enthalten. Wie kann die menschliche Vernunft zu diesen Erkenntnissen gelangen, wie dieselben als Erkenntnisse beweisen. Vor dieser Frage würden zwar philosophirende Köpfe nicht sehr erschrocken, noch weniger

in

in Verlegenheit gerathen seyn. Sie hätten sie als eine philosophische Aufgabe betrachtet, und eine Demonstration auf gut Glück versucht. Dann hätte aber auch die christliche Religion ihren wichtigen und ausgebreiteten Welteinfluß verloren, ihr Ansehen wäre mit jedem skeptischen Versuche, mit jeder strengen Prüfung gesunken, und nach und nach verschwunden. Den Lehrern der christlichen Religion bot sich eine andere, viel leichtere, das subjective Bedürfniß der Vernunft befriedigende, ihrem Hange zur Speculation und zur Trägheit gleich gut entsprechende, und dabei in den Folgen weit einflußreichere Ansicht dar. Die ersten Lehrer waren aus der jüdischen Nation entsprossen, und hatten von Jugend auf den Glauben an den göttlichen Ursprung der jüdischen Religionsschriften eingesogen. In diesen fanden sie unter andern Winken und Andeutungen der Zukunft auch eine Ankündigung eines Gesandten Gottes, der das jüdische Volk in einen herrlichern Zustand versetzen werde. Nach der herrschenden Denkweise konnte man nicht unterlassen, Beziehungen auf die merkwürdigen Lebensumstände Jesu und seine Thaten in jenen für göttlich geglaubten Schriften aufzusuchen, und jede nahe und entfernte Aehnlichkeit für eine göttliche Weissagung zu halten. Sie betrachteten Jesus selbst als ein übermenschliches von Gott gesandtes, und mit Gott in der innigsten Verbindung stehendes Wesen, welches zum Heil der Menschen gekommen sei, dessen Lehren als die ursprüngliche Weisheit, dessen Vorschriften als göttlicher Wille zu betrachten seien. Durch diese Ansicht wurde das Gleichgewicht, welches ursprünglich zwischen dem Supernaturalismus und Rationalismus in dem Urchristenthume lag, aufgehoben, und der erstere trat mit einer Art von Superiorität hervor, und wurde durch eine Hypothese über die andere, die ohne Prüfung, gleich als wären sie Axiome, angenommen wurden, befestiget. Dahin gehört z. B. die Hypothese von der göttlichen Eingebung der evangelischen und apostolischen Schriften,

Schriften, in welchen die Thaten und Lehren Jesu und der Apostel, die Vorschriften und Ermahnungen der letztern enthalten wären, von der unmittelbaren Ueberlieferung derjenigen Lehren, welche um einer gewissen Consequenz willen ebenfalls für göttlich gehalten wurden, aber nicht in jenen Schriften enthalten waren, von einer göttlichen Gabe der Auslegung der göttlich eingegebenen Schriften und göttlicher Ueberlieferungen, wodurch der dunkle oder zweideutige Sinn der Worte mit mehr als menschlicher Untrüglichkeit aufgefaßt und bestimmt werden konnte, so daß die Aussprüche dieser göttlichen Auslegungskunst gleich göttlichen Aussprüchen als wahr und gewiß ohne Prüfung geglaubt und angenommen werden mußten.

So wurde das Christenthum auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes gegründet. Wenn es auch Wahrheiten der Vernunft enthielt, wie nicht geläugnet werden kann, so wurden sie nicht darum für wahr gehalten, weil sie vernünftig sind, sondern weil sie Gottes Weisheit und Willen enthalten und darstellen, nicht weil sie auf Principien und vernünftigen Gründen beruhen, sondern weil sie Aussagen und Aussprüche dessen sind, der alles durchschauet, alles weiß, dem nichts verborgen ist, den kein täuschendes Blendwerk trügen, und der auch als die Quelle der Wahrheit selbst nicht lügen kann. Aber nicht allein das Christenthum hatte dadurch einen festen Grund gewonnen, wie man glaubte, sondern es war auch dadurch der Vernunft ein sicherer Standpunct gegeben, daß sie auf diesen Grund fortbauend das Ziel erreichen konnte, welches sie bisher auf dem Wege der Speculation nicht hatte realisiren können, eine zuverlässige Erkenntniß des Uebersinnlichen, der Bestimmung der Menschheit und ihres Verhältnisses zu Gott, und ein friedliches Einverständniß aller Denker und Gebildeten in dem, was für die Menschen ein nothwendiges Interesse hat.

Die

Die menschliche Vernunft begann in dem Christenthume eine neue Richtung zu empfangen, und mit Verlassung der bisherigen Wege, einen neuen zu betreten, welcher die günstigsten Aussichten eröffnet und eine vollkommne Erreichung des Zieles verspricht, dem die Vernunft bisher nur in mißlungenen Versuchen nachgestrebt hatte. Waren diese Aussichten und Verheissungen gegründet, oder nur scheinbar und täuschend? Von welcher Art war überhaupt der Einfluß der neuen Richtung auf die wissenschaftliche Cultur der Vernunft, und mittelbarer Weise auch auf die ganze geistige Bildung der Menschheit? Diese Fragen können wir auch vorläufig schon hier beantworten, und dadurch manche wichtige Gesichtspuncte für die Geschichte selbst aufstellen.

Die Vortheile, welche man durch den Supernaturalismus zu erhalten dachte, beziehen sich theils auf ein praktisches, theils auf ein theoretisches Interesse. Die größere und leichtere Ausbreitung der christlichen Religion, und die Beförderung der Wirksamkeit der religiösen und moralischen Grundsätze war der erste nicht unwichtige Vortheil. Wenn diese auch andere Ursachen hätte, welche sich aus dem Inhalte der christlichen Lehre erklären lassen, so ist doch nicht zu läugnen, daß die göttliche Autorität, unter welcher sie gelehret und verkündiget wurde, das Gemüth der ungebildeten und selbst auch der gebildeten Classe von Menschen mit nicht geringer Kraft ergriff, und wenigstens durch einen höheren Grad von Aufmerksamkeit dasselbe vorbereitete und zur Annahme des Christenthums geneigt machte. Der innige Zusammenhang der Moral und Religion in dem menschlichen Geiste macht diese Wirkung begreiflich genug. Eben dadurch ist auch jede Religion aus einer niedern Stufe der Cultur eine Vorbereitung der Menschheit zur Annahme einer bessern, würdigern, die Moralität mehr befördernden. Denn selbst die sinnlichste Religion stellt doch das Göttliche, wenn auch noch so verbildet, als Vorbild der Menschheit dar, und fodert von dem

dem Menschen eine gewisse Verehrung des Göttlichen. Wo daher in irgend einem Menschen der reine Sinn für das Vernünftige, für Tugend und Recht durch die Sinnlichkeit nicht ganz betäubt ist, da muß auch eine Religion, welche auf die Verehrung Gottes durch den Geist der Wahrheit und durch Tugend dringt, Eingang finden, wenn sie ihm Pflichten als unmittelbare Gebote der Gottheit darstellt. Die christliche Religion war nun unstreitig so beschaffen, daß sie durch ihren Inhalt, durch die Vorschriften, welche sie von ihren Bekennern foderte, in Verbindung mit der göttlichen Sanction unter allen vorhandenen Religionen das sittliche Gefühl und den religiösen Sinn am besten wecken und beleben mußte [3]). Die schnelle Aus-

3) Lactantius instit. divin. l. V. c. 6. Igitur dei cultus, quoniam militia coelestis est, devotionem maximam fidemque desiderat. Quomodo enim deus aut amabit colentem, si ipse non ametur ab eo, aut quomodo praestabit precanti, quicquid oraverit, cum ad precandum neque ex animo, neque observanter accedat? Isti autem, cum ad sacrificandum veniunt, nihil intimum nihil proprium diis suis offerunt, non integritatem mentis, non reverentiam, non timorem: Peractis itaque sacrificiis inanibus omnem religionem in templo et cum templo, sicut invenerunt, relinquunt, nihilque secum ex eo neque afferunt, neque referunt. Inde est, quod ejusmodi religiones neque bonos facere possunt, neque firmos atque immutabiles. — Nostra vero religio eo firma est et solida et immutabilis, quia justitiam docet, quia nobiscum semper est, quia tota in animo colentis est, quia mentem ipsam pro sacrificio habet. L. IV. c. 25. Fuit igitur et deus et homo, inter deum atque hominem medius constitutus. Unde illum Graeci μεσιτην vocant ut hominem perducere ad deum posset, id est ad immortalitatem: quia si deus tantum fuisset, exempla virtutis homini praebere non posset; si homo tantum, non posset homines ad justitiam cogere, nisi auctoritas ac virtus homine major accederet.

Ausbreitung, welche davon die Folge war, wurde eben daher wiederum als eine unmittelbare göttliche Wirkung, und als ein Beweis der Göttlichkeit der Religion betrachtet.

Ein zweiter Vortheil bestand darin, daß durch den Offenbarungsglauben die vornehmsten Pflichten als göttliche Gebote sanctionirt waren. Die Vernunft erhielt dadurch wenigstens für die damaligen Zeiten und Zeitbedürfnisse eine feste Grundlage für die Sittenlehre und die damit unzertrennlich verbundene Religion. Der Willkühr in Bestimmung der Grundsätze war ein Damm vorgeschoben, den sie nicht so leicht überwältigen konnte, und die natürliche Sophisterei des menschlichen Herzens durfte es weniger wagen, eine Pflicht weg zu vernünfteln, wenn sie mit einer Neigung in Widerstreit gerieth. Das Christenthum foderte innere Rechtschaffenheit und Tugend, als die einzige vernünftige Verehrung Gottes, es gebot sittliche Liebe Gottes und des Menschen, Beherrschung der Sinnlichkeit, und gab dem menschlichen Geiste eine festere Richtung auf das Uebersinnliche. Durch alles dieses erhielt sowohl die Reflexion und das Nachdenken, als die Beurtheilung in sittlicher Hinsicht, und das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, mehr Leben, Kraft, und einen bestimmten festen Punct, wovon sich nicht allein für die Praxis, sondern auch für die wissenschaftliche Cultur der praktischen Philosophie die wohlthätigsten Folgen versprechen ließen.

Hieraus entsprang noch ein dritter Vortheil, daß nämlich Moral und Religion dem Gebiete der Speculation entzogen, und ihre Cultur von den Schicksalen irgend eines speculativen Systems unabhängig gemacht wurde. Dieses war bisher der Fall gewesen. Nicht selten hatten erhabene Wahrheiten nur dadurch wenigstens zum Theil ihre für die Menschheit wohlthätige Wirksamkeit verloren, weil sie an speculative Sätze angeknüpft waren, welche durch

andere

andere verdrängt wurden; nicht selten war durch die Streitigkeiten über die theoretische Grundlage der praktischen Sätze die Aufmerksamkeit von dem, was für die gesammte Menschheit das wichtigste Interesse hat, abgewendet worden. Dieses Schicksal durften die praktischen Erkenntnisse weniger befürchten, da die Moral und Religion auf einen Offenbarungsglauben gegründet, und dadurch von dem Feststehen oder Sinken eines speculativen Systems nicht mehr abhängig war.

Auch für die theoretische Erkenntniß schien der Offenbarungsglaube sehr wichtige Vortheile zu versprechen. Denn erstens erwartete man von einer offenbarten Religion nicht allein eine Belehrung über das pflichtmäßige Verhalten und die Bestimmung der Menschen, sondern auch selbst eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniß. Die Verehrung Gottes, worin das Wesen der Religion bestand, setzte eine richtige Erkenntniß Gottes, seines Willens und seines Verhältnisses zur Welt voraus. Die praktische Erkenntniß von den Pflichten der Menschen hatte noch kein eigenthümliches von dem theoretischen Wissen unabhängiges Princip erhalten, und war daher noch nicht von der theoretischen Erkenntniß geschieden. Beide machten noch ein Ganzes aus, oder vielmehr die Sittenlehre war das Resultat von gewissen theoretischen Erkenntnissen. Man mußte daher auch von einer offenbarten Religion eine Belehrung in denjenigen Erkenntnissen erwarten, welche als das Fundament des sittlichen und religiösen Verhaltens betrachtet wurden [4]). Dazu kam noch dieses: Wer überhaupt

4) Lactantius *Institut. divin.* III. c. 9. nam ipsa humanitas quid est, nisi justitia? quid est justitia, nisi pietas? pietas autem nihil aliud est, quam dei parentis agnitio. c. 11. sed homines ideo falluntur, quod aut religionem suscipiunt omissa sapientia aut sapientiae soli student omissa religione; cum alterutrum sine altero

haupt an eine Offenbarung glaubt, muß ein gewisses Unvermögen des menschlichen Erkenntnißvermögens annehmen, welchem durch die Offenbarung abgeholfen werden soll. Da nun die Gränzen zwischen dem Vermögen und Unvermögen entweder gar nicht oder doch nicht hinlänglich bestimmt waren, und man sich mehr auf ein unentwickeltes Gefühl von Abhängigkeit und Schwäche stützte, so ging man sehr leicht auf das Extrem über, daß der Mensch von Natur gar nichts erkenne, und daß ihm alles offenbaret werden müsse, theils durch die Sinne, theils durch die göttliche Belehrung und Erleuchtung [5]). Gott ist die Quelle aller Weisheit und aller Wahrheit, wer ihn nicht erkennet, ist aller wahren Erkenntniß beraubet; wer ihn erkennet, schöpfet auch eben dadurch aus der Quelle Weisheit und Wahrheit. Die Offenbarung ist also das einzige Mittel, durch welches vernünftige Wesen die Zwecke der Vernunft erreichen können, zu welchen auch die Erkenntniß der

altero esse non possit verum. Cadunt ergo ad multiplices religiones, sed ideo falsas, quia sapientiam reliquerunt, quae illos docere poterat deos multos esse non posse; aut student sapientiae, sed ideo falsae, quia religionem summi dei omiserunt, qui eos ad veri scientiam potuit erudire. VI. c. 9. aliud est igitur civile jus, quod pro moribus ubique variatur; aliud est vera justitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus deus, quem qui ignorat et ipsam justitiam ignoret necesse est.

5) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 3. Scientia ab ingenio venire non potest, nec cogitatione comprehendi, quia in seipso habere propriam scientiam non hominis sed dei est. Mortalis autem natura non capit scientiam, nisi quae veniat extrinsecus. Idcirco enim oculos et aures et ceteros sensus patefecit in corpore divina solertia, ut per eos aditus scientia perveniret ad mentem.

der Wahrheit gehöret 6). Die Wißbegierde ist ein Naturtrieb des Menschen, der in mannigfaltigen Graden vorhanden seyn kann. Diejenigen, welche dem Menschen das natürliche Erkenntnißvermögen, vorzüglich das höhere absprachen, läugneten doch dadurch nicht den natürlichen Trieb zum Erkennen ab. Indem sie nun annahmen, daß dieser Trieb ein Geschenk der Gottheit sey, und daher nicht vergeblich in den Menschen gelegt seyn könne, mußten sie nothwendig sich nach einem übernatürlichen Mittel umsehen, wodurch der Trieb befriediget werden konnte. Dieses war ihnen die Offenbarung. Diese Denkart, welche auf keinen bestimmten Grundsätzen der Erkenntniß beruhete, und keine bestimmte Gränzen der Erkennbarkeit festsetzte, sondern nur den menschlichen Geist mehr oder weniger auf bloße Passivität beschränkte, um die Gottheit als die einzig wirkende Kraft desto mehr zu erheben und zu verherrlichen, war gar nicht dazu geeignet, den Hang zur Speculation in die gehörigen Gränzen einzuschränken, vielmehr diente der Glaube an die göttliche Offenbarung, an eine unmittelbare Einwirkung und Erleuchtung von Oben dazu, demselben, wo er in einem hervorstechenden Grade vorhanden und durch Stolz genähret war, und nicht etwa durch das lebhaftere sittliche Gefühl, durch ein stärkeres Interesse für

6) Lactantius *de ira dei* c. 1. Mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsepta longe a veri perspectione summota est; et hoc differt ab humanitate divinitas, quod humanitatis est ignoratio, divinitatis scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras, quibus offusa hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes, nostris sensibus divinare non possumus. Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet; remoto autem deo coelestique doctrina, omnia erroribus plena sunt,

für die praktische Natur des Menschen in Schranken gehalten wurde, eine größere Wirksamkeit zu geben.

So wurde die göttliche Offenbarung, welche anfänglich nur aus praktischem Bedürfniß angenommen wurde, nach und nach auch für das theoretische Interesse geltend gemacht. Die Nothwendigkeit, das Christenthum als offenbarte Religionslehre zu behaupten und in Ansehen zu erhalten, und das Streben nach Consequenz, welches nicht allezeit mit Gründlichkeit gepaaret ist, führte darauf, die Idee der Offenbarung zu erweitern, und sie zuletzt uneingeschränkt für die Quelle alles Wissens nicht allein der übernatürlichen Erkenntniß, welches sich von selbst verstand, sondern auch selbst der natürlichen zu halten, und das Christenthum, welches die göttliche Offenbarung enthielt, zu einem Organon und Canon aller Wahrheit zu machen.

Die Vortheile, welche ein solches göttliches Organon darzubieten schien, waren auch in der That so anlockend, daß es nicht befremdet, wenn sich der menschliche Geist diesen Aussichten völlig hingab. Denn eine göttliche Offenbarung schien für das Erste die menschliche Vernunft in Ansehung des letzten Grundes der Wahrheit vollkommen zu befriedigen. Die Versuche der Philosophie waren hauptsächlich darum verunglückt, weil der letzte Grundsatz, von welchem das ganze System abhing, nicht bewiesen werden konnte. Die Philosophen nehmen etwas als den letzten Grund des Wahren ohne Beweis an, sie folgern aus demselben, bauen ein ganzes System auf, widerlegen die entgegengesetzten Behauptungen. Alles dieses wäre ganz gut, wenn nur das erste Glied in der Kette der Gedanken apodiktisch gewiß wäre. Allein hierin liegt der Grundfehler aller Philosophen, daß sie nicht alles beweisen, aber auch keinen Satz aufstellen können, der unmittelbar gewiß, und nicht von neuem die Nachfrage nach einem

Grunde nothwendig herbeiführte. Bei einer göttlichen Offenbarung ist der Fall ganz anders. Denn was Gott als die Urquelle aller Wahrheit offenbaret, das bedarf keines Beweises, es ist als göttlicher Ausspruch ohne allen Beweis das allergewisseste, was ein vernünftiges Wesen erkennen kann, daher bedient sich Gott in seiner Offenbarung keines Beweises; denn dadurch würde er sich zur Beschränktheit der menschlichen Natur herablassen [7]). Dieses ist für die Speculation sehr anlockend. Es bietet sich derselben ein weites Feld dar, zur Erweiterung der Erkenntniß, ohne je wegen Begründung derselben in Verlegenheit zu seyn. Es kommt nur auf das Factum an, daß etwas offenbaret sey, oder in dem Inhalte einer Offenbarung liege, aber nicht auf die innern Gründe der Wahrheit. Jeder Zweifel wird durch das Machtwort: Gott hat es gesagt, niedergeschlagen. Die Angriffe der Skeptiker verstummen.

Zweitens. Ein ewiger Vorwurf für die Speculation war die Mißhelligkeit in den Prämissen und Resultaten, welche alle Forscher entzweiet und in mehrere Parteien getheilet hatte. Jede Partei behauptete, die Wahrheit ergründet zu haben, und nahm das System der anders Denkenden in Anspruch. Es war leicht, aus ihren Grundsätzen die abweichenden Systeme zu widerlegen, aber schwer zu beweisen, daß ihr System die reine lautere Wahr-

7) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 1. Cum enim sit nobis divinis literis traditum, cogitationes philosophorum stultas esse, id ipsum re et argumentis docendum est, ne quis honesto sapientiae nomine inductus, aut inanis eloquentiae splendore deceptus, humanis malit quam divinis credere. Quae quidem tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter, ut cum deus ad hominem loqueretur, argumentis assereret suas voces, tanquam fides ei non haberetur; sed ut oportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus judex, cujus est non argumentari, sed pronuntiare verum.

Wahrheit vollständig aufgefaßt habe, und unmöglich zu beweisen, daß nicht über kurz oder lang ein kühner Denker auftreten werde, welcher das konsequenteste System, welches bisher die meisten Denker befriediget hatte und in dem Kampfe mit andern Systemen am besten bestanden war, über den Haufen werfen würde. Es war schon ein großes Scandal für die Vernunft, daß der Skeptiker dem Dogmatiker, welcher im Besitz des Wissens zu seyn wähnte, ins Angesicht widersprach, und die Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntniß der Wahrheit läugnete. Alles dieses hörte mit einemmale auf, wenn die Denker nicht aus der Vernunft, welche nur täuscht, sondern aus der einzigen wahren Quelle, der Offenbarung, schöpfen, und mit Verzichtleistung auf das Wissen, sich mit dem Glauben befriedigen wollten [8].

Drittens.

8) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 4. Cum igitur omnia incerta sint, aut omnibus credendum est aut nemini. Si nemini: sapientes ergo non sunt, qui a singuli, diversa affirmantes, sapientes esse se putant. Si omnibus: aeque non sunt sapientes, quia singuli ab omnibus esse negantur sapientes.: Pereunt igitur universi hoc modo et tanquam Spartiatae illi poetarum sic se invicem jugulant, ut nemo ex omnibus restet, quod eo sit, quia gladium habent, scutum non habent. Si ergo singulae sectae multarum sectarum judicio stultitiae convincuntur: omnes igitur vanae atque inanes reperiuntur. c. 2. Ego vero ne studiosos quidem sapientiae philosophos esse concesserim, quia illo studio ad sapientiam non pervenitur. Nam si facultas inveniendae veritatis huic studio subjaceret, et si esset id studium tanquam iter ad sapientiam, aliquando esset inventa. Cum vero tot temporibus, tot ingeniis in ejus inquisitione contritis, non sit comprehensa: apparet, nullam esse ibi sapientiam. Non ergo sapientiae student, qui philosophantur, sed ipsi studere se putant, quia illud quod quaerunt, ubi aut quale sit, nesciunt.

Drittens. Dem Skepticismus ist dadurch jeder Angriff auf die Philosophie abgeschnitten. Denn die Skeptiker bestreiten die dogmatischen Philosophen darum, weil diese mit einem Wissen prahlen, ungeachtet sie das Urwahre weder gefunden haben, noch es auf die rechte Weise zu suchen wissen, und weil sie daher sich veruneinigen und in mehrere entgegengesetzte Parteien trennen. Beides wird durch den Offenbarungsglauben aufgehoben. Alle Furcht, widerlegt zu werden, und die Bedenklichkeit, ob man die Wahrheit getroffen, und ob man sie, wenn ein Geist aus der Region des Uebersinnlichen vor uns träte, ohne Selbstbeschämung zu vertheidigen sich getraue, hörte mit der Ueberzeugung auf, daß man aus der reinsten und lautersten Quelle unmittelbar geschöpft habe 9).

Auf diese Art gab der Offenbarungsglaube dem Hange zur Speculation außerordentlich viel Nahrung. Die Befreiung von den Beweisen und von dem Zurückgehen bis auf unläugbar gewisse Grundsätze, die Befreiung von der Furcht, durch skeptische Zweifel die gefundenen Aufschlüsse angefochten zu sehen; die Behauptung, daß nicht Wissen, sondern Glauben das Erste sey, womit die Erkenntniß des Uebersinnlichen beginnen müsse; daß die Vernunft nichts aus sich selbst erkenne, wenn es ihr nicht offenbaret werde; daß Gott der letzte Grund des Seins und der Erkenntniß sei; daß vernünftige Wesen nichts wissen, als wovon sie durch eine göttliche Offenbarung belehret werden: alles dieses

9) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 3. Atque hoc idem faciunt philosophi, qui disputant, in coelo quid agatur; sed eo se id impune facere arbitrantur, quia nullus existit, qui errores eorum coarguat. Quodsi existimarent, descensurum esse aliquem qui eos delirare aut mentiri doceret: nunquam quidquam de iis rebus, quas scire non possunt, disputarent. Nec tamen ideo felicior putanda est eorum impudicitia et audacia, quia non redarguuntur; redarguit enim deus, cui soli veritas nota est.

dieses gab der Vernunft ein so leichtes Spiel, das natürliche Streben und den Hang zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zu befriedigen, daß es ein Wunder gewesen wäre, wenn nicht mannigfaltige Versuche, auf den Offenbarungsglauben speculative Versuche zu gründen, wären gemacht worden. Dazu kam noch dieses, daß das Christenthum als göttliche Lehre betrachtet, selbst manche speculative Idee nöthig machte, wenn sie als solche behauptet und geltend gemacht werden sollte. Vorzüglich wurde die Natur und die Person Jesus als Stifters der christlichen Religion wichtig, und die Göttlichkeit der Religion, ihre Würde, ihre Wirksamkeit hing einzig davon ab, daß der Stifter nicht als ein menschliches, sondern als ein göttliches Wesen betrachtet wurde. Dann mußte sein Verhältniß zu Gott und zur Welt genauer bestimmt werden, es mußte gezeigt werden, wie er als Gott doch zugleich als ein menschliches Wesen erscheinen konnte, und zu welchem Zwecke diese Erniedrigung der Gottheit zur Sinnenwelt nothwendig war. Der erste Versuch, den man in der Bestimmung einer dieser Ideen machte, war ein Schritt in das Uebersinnliche, der mehrere nach sich zog, und nach und nach ganz in den Kreis der Speculation, oft genug mit Vernachlässigung des wesentlichen Zweckes des Christenthums verwickelte.

Es war natürlich, daß das Christenthum als göttliche Lehre, wenn es einmal als die Quelle aller wahren Erkenntniß betrachtet worden war, auch die Stelle eines Canons zur Beurtheilung aller auf dem natürlichen Wege durch die Vernunft gesuchten Erkenntniß und aller dadurch entstandenen Streitigkeiten gemacht werden mußte [10]. Denn

10) Lactantius *Institut. divin.* l. VII. c. 7. Quodsi extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc

Denn nur das Urwahre, welches durch sich selbst gewiß ist, kann zur Norm der Beurtheilung alles übrigen dienen, was auf Wahrheit Anspruch macht. Wenn ein Mensch durch Zufall auf einen Gedanken käme, welcher mit dem Inhalte der göttlichen Offenbarung übereinstimmte, so wäre es Wahrheit, wenn er auch keine Gründe für denselben durch seine Vernunft gefunden hätte; und wenn ein Philosoph durch das strengste Raisonnement aus Gründen Wahrheiten entwickelt hätte, welche mit den Wahrheiten der Offenbarung streitig wären, so wären es doch keine Wahrheiten. Die Gedanken der Philosophen sind eitel Thorheit [11]).

So ist denn endlich ein Mittel gefunden, das rastlose Streben der Vernunft nach Erweiterung der Erkenntniß des Uebersinnlichen, wohin keine Erfahrung reicht, auf das Vollkommenste zu befriedigen; das Streben, welches bisher nach so vielen eifrigen Versuchen fruchtlos geblieben war, sollte jetzt befriediget werden, ohne daß es der Vernunft die geringste Anstrengung kostete. Sie durfte nur

hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem non nisi ejus scire est, qui sit doctus a deo. Neque enim potest aliter repudiare, quae falsa sunt, eligere ac probare, quae vera; sed si vel casu id efficeret, certissime philosopharetur, et quamvis non posset divinis testimoniis illa defendere, tamen seipsam veritas illustraret suo lumine.

11) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 1. c. 13. Sciant igitur errare se, qui philosophiam putant esse sapientiam. Non trahantur auctoritate cujuspiam. sed veritati potius faveant et accedant. Nullus hic temeritati locus est; in aeternum stultitiae poena subeunda est, si aut persona inanis aut opinio falsa deceperit. Homo autem qualiscunque est, si sibi credit, hoc est, si homini credit, ut non dicam stultus, qui suum non videat errorem, certe arrogans est, qui sibi audeat vendicare, quod humana conditio non recipit. l. IV. c. 24.

nur die Schätze der Wahrheit, welche die offenbarte Religion darbot, mit der Einfalt des Glaubens annehmen und verstehen; ersparen konnte sie das mühselige Forschen nach dem Wahren und nach den unumstößlich gewissen Gründen der Ueberzeugung; ersparen konnte sie die große Mühe im Prüfen und Sichten des Wahren und Falschen, und im Verbinden der geprüften Wahrheiten zu einem festen unerschütterlichen Gebäude. Alles dieses war ohne ihr Bemühen geschehen. Die ganze Summe von Wahrheit lag in den Urkunden der Offenbarung niedergelegt, ein Zeugniß vollgütiger als der Vernunft höchste Gewißheit, hatte sie versiegelt; jedes vernünftige Wesen konnte aus diesem Schatz nehmen, so viel als es vermochte.

Schade, daß diesen herrlichen Aussichten und Erwartungen nur eine Kleinigkeit fehlet, nämlich ein fester Grund und Bestand. Der Offenbarungsglaube würde Ueberzeugung, Beruhigung und Befriedigung gewähren, wenn nur erst das Eine ausgemacht wäre, daß etwas unmittelbare Offenbarung Gottes sei; wenn untrügliche Merkmale gefunden wären, an denen man eine göttliche Offenbarung von allem, was nicht eine solche ist, auch von einer solchen, die sich fälschlich dafür ausgibt, unfehlbar unterscheiden könnte; wenn eine Offenbarung nicht ein übersinnliches Factum wäre, welches ohne Gründe nicht angenommen, welches aber auch durch keine Gründe weder a posteriori noch a priori apodiktisch bewiesen werden kann.

Der Offenbarungsglaube setzt schon eine Idee von Gott voraus. Denn wie könnte man glauben, daß etwas von einer unmittelbaren Mittheilung Gottes herrühre, wenn man nicht vorher schon die Idee von Gott hätte; diese kann die Offenbarung selbst nicht geben, sondern nur voraussetzen. Die Offenbarung kann daher die Vernunft und die Philosophie nicht entbehren. Es ist eine Täuschung, wenn sie glaubt, sie könne allein auf festen Füßen stehen.

Die

Die Versuche, eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu Stande zu bringen, welche auf die Offenbarung gegründet werden, fallen eben so unglücklich aus, als diejenigen, welche die speculative Vernunft macht. Sie können keine feste Ueberzeugung von der objectiven Realität dieser Ideen hervorbringen; sie bringen eben so verschiedenartige, entgegengesetzte und widerstreitende Resultate hervor. Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften, das Verhältniß desselben zur Welt und zum Menschengeschlechte, die Dreieinigkeit, Jesus Person und Verrichtungen, die Lehre von den Engeln — Dieses sind einige von den Problemen, deren Auflösung in dem Inhalte der Offenbarungsurkunden gesucht worden ist. Fand aber nicht jeder gläubige Bekenner des Christenthums einen andern Aufschluß? Ueberzeugt uns nicht schon ein flüchtiges Studium der christlichen Religionsurkunden, daß sie keine Data zu solchen überschwenglichen Speculationen enthalten, und daß die Aufschlüsse, welche man in ihnen zu finden glaubte, ihnen nur abgezwungen, in sie hineingetragen worden. Es ist also dasselbe Treiben der Speculation, welche nur eine andere Maske angenommen hat, und es finden sich daher auch dieselben Erscheinungen wieder — das Mißlingen, die wiederholten Versuche, die Uneinigkeit der Resultate, die Grundlosigkeit der Prämissen. Nur eines vermißt man, welches sich sonst immer in dem Gefolge der Speculation fand, nämlich den Skepticismus. Dieses kam aber daher, daß der Glaube an Offenbarung und an die Möglichkeit einer in derselben enthaltenen Erkenntniß des Uebersinnlichen zu fest gewurzelt war, daß man diese Erkenntniß über die Vernunfterkenntniß setzte, und sie nicht denselben Gesetzen und Bedingungen unterwarf, daß man daher auf Befriedigung des Hanges der Speculation bedacht, nicht für nöthig fand, einen ernstlichen prüfenden Blick auf den Grund und Boden zu werfen, auf dem man das Gebäude aufzuführen gedachte. Es gab indessen auch noch

noch andere Ursachen, welche das Aussenbleiben des Skepticismus erklären. Die Theologie fand eigene Mittel, die Denkfreiheit zu beschränken und dadurch auch das ungelegene Spiel des Skepticismus zu unterdrücken.

Die Nachtheile, welche aus diesem Streben nach Erkenntniß auf einem andern als dem natürlichen Wege entsprangen, haben die Fortschritte der Menschheit auf dem Wege zu höherer Cultur, vorzüglich auch der Wissenschaft und Weisheit eine lange Zeit aufgehalten. Die erste und vorzüglichste Quelle dieser Nachtheile ist die immer mehr beförderte Tendenz des menschlichen Verstandes zum Supernaturalismus. Dieser ist selbst die Diagonale von zwei widerstreitenden Richtungen. Getrieben von einem ungezügelten Hange nach Erweiterung der Erkenntniß, nach Erkenntniß des Unendlichen, zurückgehalten von dem natürlichen Hange zur Trägheit, wählt der menschliche Geist den Supernaturalismus, der ihm ohne die Mühe und Anstrengung des Suchens, Forschens und Prüfens, Schätze der Weisheit zum Schwelgen gibt. Wozu noch ferner die Kräfte des Geistes anstrengen zum mühseligen Erwerb der Wahrheit? Wozu noch länger die Gründe für und wider mit strenger Genauigkeit abwägen, um die scharfe Gränzlinie des Wahren zu finden? Wozu die Gränzen des Wissens, welches dem menschlichen Geiste bestimmt ist, auszuspähen? Unnütz ist alles dieses Forschen und Untersuchen. Der Glaube, gefunden zu haben, nach dessen Besitz der menschliche Geist unablässig ringt, macht alles dieses entbehrlich. Der Supernaturalismus, welcher auf der Maxime beruht, ohne Selbstdenken und Selbstforschen zu finden, und das Blendwerk eines Wissens ohne Gründe unterhält, hemmt auf diese Art den Geist der fortschreitenden Forschung, wiegt in schmeichelnde Träume ein, welche die Trägheit nähren und den Dünkel des Wissens unterhalten. Höchstens begünstiget er den Gebrauch des Verstandes in Erklärung und Benutzung der Urkunden

der

der Offenbarung, und die Bemühung in der vortheilhaftesten Zusammenstellung und Anordnung der in denselben gefundenen Wahrheiten. Aber die Grundsätze: Gott allein ist die Urwahrheit; die Wahrheit kann nur durch Offenbarung Gottes erkannt werden; und was Gott offenbaret, ist gewiß ohne Gründe — diese entziehen offenbar der Prüfung und Entscheidung der Vernunft einen großen Theil des Wissens und zwar hauptsächlich den wichtigsten Theil desselben, unterwerfen die Vernunft einer fremden Autorität, und gründen einen einseitigen und grundlosen Dogmatismus, der um so entscheidender ist, weil er alle Einsicht und Ueberzeugung auf Autorität gründet und alle Wahrheiten der Vernunft in Thatsachen, alles Wissen in Glauben verwandelt, den Glauben aber an die Stelle und in die Rechte des Wissens einsetzt [12]).

Dieser supernaturalistische Dogmatismus gibt dem menschlichen Geiste eine ganz falsche Richtung zum Uebernatürlichen, begünstiget den Wahn, Erkenntniß und Ueberzeugung nicht auf dem natürlichen Wege durch Anwendung der Geisteskräfte, durch Befolgung der Naturgesetze des Erkenntnißvermögens, sondern in dem über alle Natur erhabenen Wesen durch eine nicht natürliche Mittheilung zu erhalten. Er gibt und unterhält den Wahn, als sei die menschliche Vernunft unvermögend, sich selbst überlassen das Wahre zu erkennen, sie könne nie weiter kommen, als das Falsche einzusehen, wenn ihr nämlich das Wahre vorher gegeben worden, durch Vergleichung desselben mit demjenigen, was sich nicht mit dem ersten vereinigen läßt.

12) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 16. Nos ab hac calumnia immunes ac liberi sumus, qui philosophiam tollimus, quia humanae cogitationis inventio est, sophiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur. l. V. c. 19.

läßt [13]). Da die menschliche Vernunft unvermögend ist, das Wahre zu erkennen, so ist alles Streben nach demselben nichtig und thöricht, in so fern die Vernunft den stolzen Wahn hat, es in sich oder durch sich selbst zu finden [14]). Die Weisheit ist nur ein göttliches Geschenk. Der Mensch, welchem sich die Gottheit mittheilet, empfängt sie auf eine übernatürliche Weise: — denn die sterbliche Natur ist derselben an sich nicht empfänglich. — Er kann sie daher auch nicht prüfen und beurtheilen, sondern r ur im Glauben an Gott, als die Urweisheit, die nicht irren kann, annehmen [15]). Durch alles dieses muß nothwendig ein Streben und eine Richtung nach dem Uebernatürlichen entstehen, welche Mysticismus, Schwärmerei und Aberglauben erzeugen oder begünstigen, eine Verachtung gegen die Vernunft und die Philosophie und Geringschätzung der formalen Grundsätze des Denkens oder der Logik [16]) nach sich ziehen, und auf eine lange Zeit die Aufklärung

13) Lactantius *Institut. divinar.* l. II. c. 3. Falsum intelligere, est quidem sapientiae, sed humanae. Ultra hunc gradum procedi ab homine non potest. — Verum autem scire, divinae est sapientiae. Homo autem per seipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a deo.

14) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 2. 3.

15) Lactantius *Institut. divinar.* l. IV. c. 24. Nemini dubium esse potest, quin is doctor, qui coelitus mittitur, tam scientia sit rerum omnium, quam virtute perfectus, ne nihil inter coelestem terrenumque differat. Nam in homine interna et propria doctrina esse nullo pacto potest. Nec enim mens terrenis visceribus inclusa et tabe corporis impedita aut comprehendere per se potest aut capere veritatem, nisi aliunde doceatur. l. IV. c. 4. Fons autem sapientiae et religionis deus est. l. IV. c. 24. III. c. 16.

16) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 13. Superest pars illa philosophiae tertia, quam vocant logicam,

rung der Menschheit und den Fortschritt zu dem Besseren aufhalten.

Der Supernaturalismus ist nichts anders, als die durch den Glauben an eine unmittelbare göttliche Offenbarung modificirte Speculation, welche sich von der philosophischen Speculation dadurch unterscheidet, daß sie da anfängt, wo diese aufhöret, daß sie, was die philosophische durch das angestrengteste Denken zu erringen strebt, ohne Mühe als ein fremdes Geschenk sich aneignet. Die Denkart des Supernaturalismus gibt dem Hange zur Speculation, aus welchem sie entsprang, die größte Nahrung, durch den Wahn gefunden zu haben, was ewig ein unerreichtes Ziel des forschenden Menschen seyn wird. Ja sie unterhält diesen Hang zum Nachtheil des praktischen Sinnes, der echten sittlichen und religiösen Gesinnung. Denn indem Gott als die Urquelle aller Weisheit nicht in einer Idee gedacht, sondern vermittelst der Offenbarung erkannt wird, muß die Erkenntniß Gottes die erste, und die Religion oder Verehrung Gottes erst die zweite Stelle einnehmen. Man muß erst wissen, wer das Object der Verehrung ist, und dann erst kann die Frage davon seyn, wie und wodurch er verehrt werden solle. Beides aber kann der menschliche Verstand nicht aus sich selbst finden, sondern muß es von dem vernehmen, welcher das Object der Verehrung ist [17]. Wenn die Gottheit

gicam; in qua tota dialectica et omnis loquendi ratio continetur. Hanc divina eruditio non desiderat, quia non in lingua sed in corde sapientia est, nec interest, quali utatur sermone. Res enim non verba quaeruntur, et nos non de grammatico aut oratore, quorum scientia est, quomodo loqui deceat, sed de sapiente disserimus, cujus doctrina est, quomodo vivere oporteat.

17) Lactantius *Institut. divinar.* l. IV. c. 4. Deus autem qui unus est, quoniam utramque personam sustinet

heit einmal als Erkenntnißprincip aufgestellt worden, so erhalten alle sittliche Vorschriften ihre Sanction durch den göttlichen Willen; sie werden von demselben theoretisch abgeleitet. Erhebt man sich zu der Frage: warum man denselben Folge leisten solle, so findet man keinen andern Grund, als in dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen, entweder die Abhängigkeit des Menschen von Gott, der ihn erschaffen und zu seinem Dienst bestimmt hat, oder die Güte Gottes, welcher will, daß der Mensch ihn erkennen und verehren soll, um dadurch das höchste Gut, das ewige selige Leben zu erlangen [18]). Es ist überhaupt unvermeidlich, daß die Sitten- und Religionslehre von theoretischen Grundsätzen abhängig gemacht wird, wenn man nicht in der Vernunft als praktischem Vermögen das Princip

sustinet et patris et domini, et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere, quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni, quia idem deus est, qui et intelligi debet quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis. Sed sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est, deum scire, consequens, colere.

18) Lactantius *Institut. divinar.* l. III. c. 10. Qui ergo philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem, et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo atque ab omni humanitate disjunctum, quia ut deus cuncta viventia subjecit homini, sic ipsum hominem sibi. c. 12. l. VII. c. 6. Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri deum; ideo agnoscimus, ut colamus, ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus. Quoniam maximis laboribus cultus dei constat, ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes angelis effecti, summo patri ac domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum deo regnum.

cip, den Grund und die Verpflichtung zur Sittlichkeit findet. Dieses war auch mehr oder weniger der Fall bei allen Systemen der praktischen Philosophie der Griechen. Sie hatten indessen ein eigenes lebendiges Interesse, die sittlichen Begriffe und Vorschriften zu entwickeln, und in das Licht zu setzen, und sich dadurch ein großes Verdienst erworben. Warum ist die Entwickelung einer reinen Moral in den Jahrhunderten nach Christi Geburt nicht eben so rasch und glücklich von Statten gegangen, da doch die Lehre Christus und der Apostel einen vortreflichen Grund dazu gelegt hatte, und vorzüglich dazu geeignet war, die echte sittliche und religiöse Gesinnung zu wecken und zu beleben? Unstreitig darum, weil die theoretische Erkenntniß Gottes als die Basis der Religion und Moral das Wichtigste war, und höher geschätzt wurde, als dieser; dieses ist das Resultat der Kirchengeschichte. Die Aufstellung, die Befestigung, die Harmonie und einigermaßen auch das System der Religionsdogmen, war immer die Hauptsache, seitdem das Christenthum den Kampf mit der heidnischen Staatsreligion überstanden, und selbst die Stelle einer herrschenden Kirche eingenommen hatte. Unter einer so großen Menge von Kirchenlehrern beschäftigte sich nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl mit der Lehre von den Pflichten, und auch diese selten auf eine Art, welche zur Erweiterung oder Deutlichkeit der praktischen Erkenntniß beiträgt. Daß die Moral der Religion untergeordnet wurde, war ein Vorurtheil, welches aus der Tendenz des Supernaturalismus natürlich entsprang, und jene Vernachlässigung des Praktischen beförderte. Denn eines Theils suchte man bei den Pflichten, auf welche schon das sittliche Gefühl aufmerksam macht, immer eine höhere Beziehung, wodurch sie eine religiöse Form erhielten, und zu einer Art von Gottesdienst gemacht wurden, und über diese vermeintlich höhere Beziehung vergaß man ihren eigentlich sittlichen Charakter; oder man sahe auf diesen als auf etwas gemeines herab;

ab [19]); theils war man mehr darauf bedacht, durch eine Menge von äußeren Handlungen, denen nur der unaufgeklärte Begriff der Religion als eines Gottesdienstes einen eingebildeten Werth geben konnte, sich Gott wohlgefällig zu machen, worüber der wahre Geist einer sittlichen Religion ganz verschwand.

Die Mittel, welche die Lehrer der Kirche anwendeten, um dem Mangel eines unerschütterlichen Grundes, auf welchem das Gebäude der positiven Theologie mit Sicherheit ruhen könnte, abzuhelfen, und der Uneinigkeit, dem Zwiespalt der Meinungen, welche sich auf dem Gebiete derselben hervorthaten, vorzubeugen, waren so beschaffen, daß sie theils dem Zweck nicht entsprachen, theils die Nachtheile, welche wir eben angeführt haben, unterhielten und vermehrten. Man fühlte bald, daß ein Glaube, welcher das Wissen ersetzen sollte, ohne Gründe der Natur eines vernünftigen Wesens nicht angemessen sey; man fühlte die Nothwendigkeit eines Beweises für die Realität des geglaubten

19) Lactantius *Institut. divinar.* l. VI. c. 2. Cicero nihil esse testatur in omni philosophia melius et fructuosius, quam praecepta vitae dare. Quodsi hoc illi faciunt, quibus non est veritas cognita, quanto magis nos facere debemus, qui a deo eruditi et illuminati possumus vera praecipere. Nec tamen sic docebimus, ut quasi prima virtutis elementa tradamus, quod est infinitum; sed tanquam docendum susceperimus eum, qui apud illo jam perfectus esse videatur. Manentibus enim praeceptis eorum, quae solent ad probitatem recte dare, ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque justitiam, quam non tenent. Ea vero, quae possunt cum illis esse communia, praetermittam, ne quid ab iis videar mutuari, quorum errores coarguere atque aperire decreverim. l. IV. c. 28. Nimirum religio veri cultus est, superstitio falsi. Et omnino quia colas interest, non quemadmodum colas, aut quid precere.

glaubten Beweises. Allein alle Gründe, aus welchen man diesen Beweis herzuleiten suchte, waren von der Art, daß das zu Beweisende immer vorausgesetzt, oder Etwas angenommen wurde, welches eben so sehr eines Beweises bedürftig war. Die Offenbarung ist eine übersinnliche Begebenheit, welche eben deswegen eines Beglaubigungsgrundes bedarf. Wie können denn Wunder, Weissagungen, Inspiration, Erleuchtung, einen Beweis dafür geben, da sie selbst wieder übersinnliche Begebenheiten sind, welche eines eben so starken Beweises bedürfen? Oder wie können sie, wenn das Factum zugegeben würde, davon überzeugen, daß die auf einem nicht natürlichen Wege mitgetheilte Erkenntniß von Gott herrühre, und daß sie objective Wahrheit habe? Nachdem die Speculation den einfachen und populären Inhalt des Christenthums umzubilden angefangen hatte, und immer mehrere speculative Glaubenssätze aus demselben ableitete, welche unter einander nicht harmoniren wollten, so verfiel man darauf, die Sphäre des freien Gebrauchs des Verstandes in den Angelegenheiten der Religion immer mehr einzuschränken, um dadurch Einheit des Glaubens, wenigstens den Schein derselben zu erhalten. Denn was half die göttliche Offenbarung und das göttliche Ansehen derselben, wenn die Auslegungskunst freien Spielraum behielt, bald dieses bald jenes aus den Worten der Bibel heraus zu exegesiren, oder auch wohl in dieselben hinein zu tragen? Erneuerte sich nicht dasselbe Schauspiel, welches die philosophische Speculation zum großen Aergerniß der Freunde der Vernunft, und zum Triumpf der gläubigen Bekenner des Offenbarungsglaubens gegeben hatte? Die Ehre und das Ansehen der positiven Theologie hing aber davon ab, daß ihr nicht dasselbe Schicksal zu Theil werde. Um es abzuwenden, suchte man die Religionskenntnisse für den Laien und den gebildeten aufgeklärteren Theil der Christen von einander zu scheiden, und diejenigen Puncte zu bestimmen, welche von

von allen Christen als wesentliche und nothwendige Wahrheiten des Christenthums angenommen werden müssen, und in welchen keine Abänderung und nähere Bestimmung erlaubt sey, zum Unterschied derjenigen Lehrsätze, welche in den Urkunden des Christenthums nicht so bestimmt und als unveränderliche Glaubensnormen vorgetragen worden, die daher dem Untersuchungsgeiste und der Einsicht jedes nachdenkenden Christen zur nähern Bestimmung überlassen werden; den Umfang der erstern immer weiter auszudehnen, und die Sphäre des Selbstdenkens zu verkleinern, das Recht selbst zu prüfen, und seiner eignen Ueberzeugung zu folgen, immer mehr zu beschränken; man setzte daher Symbole fest, und bedrohete die Andersdenkenden mit harten Kirchenstrafen; man berief die Lehrer der Kirche zusammen, um nach der Mehrheit der Stimmen Glaubenssätze zu sanctioniren, Streitigkeiten zu entscheiden. Ja man bemühete sich sogar, die Auslegung der christlichen Religionsschriften durch eine von Jesu und den Aposteln herrührende Tradition, oder durch eine neue Offenbarung und Inspiration zu binden So ging man darauf aus, durch unveränderliche für alle Zeiten und Menschen geltende Normen die menschliche Vernunft in dem Zustande der Unmündigkeit, der Unwissenheit und Sclaverei zu erhalten, und immer mehr darin zu befestigen, jedes freiere Streben der Vernunft, sich von aller Auctorität der Willkür loszumachen, gleich in der Geburt zu ersticken.

Die natürliche Folge davon war, daß erst der Glaube und die Vernunft einander entgegengesetzt, dann nach und nach dem ersten das Supremat über die letzte zugestanden wurde, und daß die Vernunft zuletzt in einen Zustand gänzlicher Passivität herabsank. Denn wo sollte noch Muth zum Selbstdenken, zum Forschen und Prüfen herkommen, wenn der Wahn von einer gänzlichen Unmündigkeit der Vernunft, von einem ursprünglichen oder angeerbten Unvermögen der Erkenntniß Wurzel faßt, und sich immer

mehr verbreitet; wenn dagegen ein blindes Vertrauen auf die göttliche Offenbarung, als ein unmittelbares Geschenk der Gottheit, und auf die göttliche Gnade, welche das natürliche Unvermögen ersetzet, Platz gewinnt; wenn selbst das Nachdenken über den Inhalt der Offenbarung immer mehr eingeschränkt und in die Fesseln der menschlichen mit göttlicher Auctorität gestempelten Willkür eingeengt wird? Diese Passivität äußert sich theils in einem Stillstande aller wissenschaftlichen Fortschritte eine lange Zeit hindurch, in der Gleichgültigkeit gegen alle Erkenntnisse der Vernunft, insofern sie nicht etwa nothwendig für die Zwecke der Theologie erkannt werden, in der Vernachlässigung der strengen Regeln des Denkens, der Gründlichkeit, Consequenz, Bündigkeit in dem Raisonnement, ja selbst der Correctheit und Bestimmtheit der Sprache und des guten Geschmacks. Denn je mehr man sich in dem Besitze eines überschwenglichen Reichthums von Erkenntnissen, in dem Besitze übermenschlicher Wahrheit zu seyn wähnte, desto weniger hielt man es für nöthig, zu forschen und die Geisteskräfte zu gebrauchen; je weniger aber sie gebraucht wurden, desto weniger fühlte man das Bedürfniß einer höheren Cultur derselben. Dafür wurde aber dieses Zeitalter gestraft, durch Unwissenheit, Aberglauben, Leichtgläubigkeit jeder Art. Man verachtete das Natürliche in Vergleichung mit dem Uebernatürlichen; darum waren alle Mährchen und Legenden, wenn sie auch noch so abenteuerlich waren, willkommen; das Unnatürliche war das beste Creditiv.

Es war ein Glück, daß derselbe supernaturalistische Dogmatismus, welcher vielleicht mehr als jeder andere die Energie des menschlichen Geistes in eine tödtliche Schlafsucht verwandeln, und die Cultur des Verstandes hemmen konnte, doch auf der andern Seite noch einige Reiz- und Erweckungsmittel enthielt, durch welche der Schlummer von Zeit zu Zeit verscheucht, und einiges Denken aufgedrungen wurde. Diesen Dienst leisteten vorzüglich

züglich die abweichenden speculativen Meinungen über Gegenstände der Religion, die Spaltungen und Ketzereien, und die darüber entstandenen Streitigkeiten. Sie verhinderten, daß nicht zu früh ein System der Orthodoxie sich bildete, und von der Kirche als allgemeine Norm des Glaubens sanctionirt wurde, und insofern fand noch ein Disputiren über streitige Glaubenssätze Statt, als die Kirche noch nicht ein für allemal entschieden, und dadurch den Verstand zur Ruhe verwiesen hatte. Jeder der Streitenden hatte dann doch das Recht, seine Meinung und Ansicht vorzutragen, mit Gründen aus den Religionsurkunden zu beweisen, und die entgegengesetzten zu widerlegen. In diesen Streitigkeiten kam es auf Geschicklichkeit im Disputiren, auf Fertigkeit und Gewandtheit in der Dialektik, auf geschickte Anwendung der Auslegungskunst an. Einiges Studium der Logik war daher nothwendig, und dieses unterhielt noch einige Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie. Obgleich endlich die Kirche nach und nach die Meinungen und Satzungen, welche zur Rechtgläubigkeit gehören sollten, festsetzte, und jeden Eingriff eines freieren Geistes in diesen geschlossenen Kreis durch die Macht der Hierarchie abzuhalten suchte, so wurde doch aus Inconsequenz das F o r m e l l e d e s k i r c h l i c h e n S y s t e m s oder die Grundsätze und Maximen, welche dem supernaturalistischen Dogmatismus in Ansehung der Behandlung der Dogmen im Beweisen und Vertheidigen angemessen waren, nicht mit gleicher Strenge vorgeschrieben. Hierdurch aber blieb noch mancher Keim zur Beförderung einiger Geistescultur unangetastet, und mancher Kanal zu einer gesunden Nahrung des Verstandes geöffnet. Der Kreis der Vorbereitungs- und Hülfskenntnisse für das Studium und den Beruf eines Theologen, war nicht in so bestimmte und enge Gränzen eingeschlossen, daß nicht dieser oder jener umfassendere Kopf in der schönen und wissenschaftlichen Literatur der Griechen und Römer für

seinen

seinen Geist Erholung und Erheiterung gesucht, und durch den darin herrschenden Geist und Geschmack angezogen, Geistesbildung gefunden, und hie und da einen Samen ausgestreuet hätte, welcher oft erst in spätern Zeiten zur bessern Saat gedieh.

Ueberhaupt muß man, um gerecht zu seyn, nicht verkennen, daß die positive Theologie und die Hierarchie zwar der fortschreitenden Cultur des menschlichen Geistes eine lange Zeit hindurch große Hindernisse in den Weg gelegt, auf der andern Seite aber auch, wenn auch nur zufällig, das Verdienst erworben haben, in den finstern Zeiten der Barbarei noch einige Lichtfunken erhalten und erweckt, ja selbst eine bessere Aufklärung, eine höhere Cultur in den Wissenschaften vorbereitet, eingeleitet und herbeigeführt zu haben. Das ursprüngliche Christenthum war zwar verbildet, und in ein künstliches Gewebe von speculativen Dogmen verhüllet, daß sein kräftiger praktischer Geist nicht völlig und lauter auf die Menschheit wirken konnte, aber es konnte doch nicht verdrängt und ganz unwirksam gemacht werden, und selbst diese Einkleidung und dialektische Zurüstung erhielt noch einige Fäden, durch welche das classische Alterthum fortwirkte, theils verzehrte sie sich selbst, daß das Bedürfniß einer genauern Bekanntschaft mit der Literatur eines besseren Zeitalters immer kräftiger gefühlt wurde. Dieses wird in den folgenden Abschnitten klar werden.

Zweiter Abschnitt.

Philosophie im Dienste des Kirchenglaubens; von 130 — 800.

Die christliche Kirche war in dem römischen Reiche bis auf Konstantin den sogenannten Großen nur geduldet, oft gedrückt und verfolgt. Von der Regierung dieses Kaisers an erhob sie sich, durch die Begünstigung seiner meisten Nachfolger, zu einer herrschenden und erklärten Staatsreligion empor.

Dieses verschiedene Verhältniß war nicht ohne Einfluß auf den Geist der Lehrer der christlichen Religion und auf die Behandlung derselben, und besonders änderte sich auch das Verhältniß der Philosophie zu der christlichen Religion nach jenen Zeitumständen ab.

In dem ersten Zeitraume, da die Kirche sich in dem Zustande des Drucks befand, da vorzüglich die Staatsglieder aus den höheren und gebildeten Ständen, besonders auch die Gelehrten und Philosophen mehrere Vorurtheile gegen die neue Lehre hatten, und sich daher ihrer Duldung und Ausbreitung widersetzten, da konnten die Kirchenlehrer von der Philosophie einen guten Gebrauch zur Empfehlung und Vertheidigung des Christenthums machen.

Dieses konnte auf einem doppelten Wege geschehen, nämlich negative und positive. Das Letzte, indem man zeigte, daß die Philosophie in keinem nothwendigen Widerstreite mit den Lehren des Christenthums stehe, daß sie viele Wahrheiten enthalte, welche auch das Christenthum vorträgt, daß sie selbst den menschlichen Geist durch Bildung und Uebung für die Wahrheit empfänglich mache, und

und für die Annahme des Christenthums vorbereite, und also gleichsam der erste Grad der Weihe sei, welcher durch das Christenthum, als der zweite und höhere Grad, vollendet werde. Das Erste, wenn man zu beweisen suchte, daß die Philosophie nur ein eitles Bestreben des menschlichen Geistes sei, eine Art von Schwelgerei, welche zur wahren Bildung und zur Erkenntniß des Wahren und Guten, zu dem, was der gesammten Menschheit nothwendig und heilsam sei, gar keinen Beitrag liefere; daß das Christenthum einzig und allein dieses leiste, und dazu keiner Philosophie bedürfe. Die letzte Ansicht finden wir bei denjenigen Kirchenlehrern, welche in ihrer Jugend keine gelehrte Bildung erhalten, und sich nicht mit Philosophie, wenigstens nicht aus reinem Interesse für die Philosophie damit beschäftiget hatten, oder auch nur die Philosophie historisch ohne lebendigen Sinn und gründliches Selbstdenken gelernt hatten. Sie findet sich vorzüglich bei den lateinischen Kirchenvätern: Tertullian, Lactanz; doch auch bei einigen griechischen, als dem Irenäus. Die andere entgegengesetzte aber ist den Griechen, dem Justin, Clemens, Origenes, Athenagoras eigenthümlich, welche die Philosophie zu ihrem Studium gemacht, und eine gelehrte Bildung erhalten hatten. Daher finden wir sie auch besonders bei den Alexandrinern, welche in einer Stadt wie Alexandrien zur bessern Kenntniß und Liebgewinnung der wissenschaftlichen Literatur der Heiden die vortheilhafteste Gelegenheit hatten.

So sehr übrigens diese Ansicht und Denkart Auszeichnuug verdient, und nicht ohne wohlthätige Folgen war, so sonderbar und unphilosophisch war doch der Grund, auf welchem sie eigentlich beruhete. Jene Kirchenväter nahmen nämlich an, — was aus einem andern Standpuncte auch nicht unwahr ist — die Philosophie und die offenbarte christliche Religion, seien beide aus einer

einer gemeinschaftlichen Quelle entsprungen, und dürfen daher dieses Ursprungs wegen auch nicht getrennt werden. Diese Quelle war die unmittelbare Offenbarung Gottes, aus welcher die vernünftigen Wesen allein ihre höhern Erkenntnisse empfangen. Einige Kirchenväter, welche darin den Alexandrinischen Juden folgten, suchten diese gemeinschaftliche Quelle auf dem geschichtlichen Wege, Andere dagegen mehr auf dem Wege des Raisonnements zu finden. Die ersteren behaupteten, daß die meisten und vorzüglichsten Philosophen der Griechen ihre Weisheit aus den Schriften der Juden und aus dem Umgange mit jüdischen Priestern geschöpft hätten. Die zweiten dagegen, daß Jesus als der göttliche Logos, der die christliche Religion offenbarte, vorher theilweise den Denkern und Weisen anderer Völker die göttlichen Wahrheiten wenigstens theilweise mitgetheilet habe.

Justin der Martyrer war derjenige, welcher, so viel wir wissen, zuerst diese beiden Ableitungsversuche in den Gang brachte, wiewohl schon früher die Alexandrinischen gelehrten Juden, als Aristobulus und Philo, denselben Versuch zur Verherrlichung der Jüdischen Religion gemacht hatten. Justin war vorher ein Heide, der bald das Bedürfniß der Vernunft fühlte, einen festen Grund für seine Ueberzeugungen aufzufinden, und diesen aus Mangel an selbstständiger Kraft des Geistes in einem philosophischen System suchte. Aber er fand weder in dem Stoischen, noch in dem Peripatetischen, noch Platonischen, welche er sich nach einander von den damaligen Anhängern dieser Schulen lehren ließ, die erwünschte Befriedigung, wiewohl Platos Lehre noch am meisten den Bedürfnissen seines Verstandes und seines Herzens Genüge that. In diesem peinlichen Zustande eines schwankenden und nach Gewißheit ringenden Gemüths, schien ihm durch die erste Bekanntschaft mit dem Christenthume ein neues wohlthätiges Licht aufzugehen, welches seine Vernunft er-

leuchtete,

leuchtete, sein Herz erwärmte, und nach und nach allen Zweifel, alle Ungewißheit verbannte. Denn er vernahm in dem Christenthum ein lebendiges Wort, nicht aus dem Munde eines Menschen, welcher irren kann, sondern von der Urquelle der Wahrheit selbst; er fand hier untrügliche Gewißheit und vollkommene Harmonie und Uebereinstimmung, Abwesenheit alles Streits, und daher ein System von Wahrheiten, wie es kein Philosoph hatte aufstellen können. Der Supernaturalismus befriedigte ihn, nicht der Rationalismus, denn er wollte zu seiner Ueberzeugung nicht in der Vernunft selbst forschen, sondern von einer andern Vernunft die wahre Erkenntniß annehmen, und es war ihm also nicht um rationale Gründe, sondern um einen letzten historischen Grund zu thun. Daher verlangte er von den Philosophen zu wissen, **woher, von wem sie ihre Einsichten von göttlichen Dingen empfangen hätten, da das Göttliche nur allein Gott, und wem es von Gott offenbaret worden, wissen könne.** Diese Frage fiel aber bei dem Christenthume weg, da es nur solche Wahrheiten enthielt, welche von dem göttlichen Geiste der Wahrheit unmittelbar und mittelbar durch die Propheten offenbaret, und von denselben rein von allen menschlichen Vorstellungen empfangen und erhalten worden [1]).

Ungeach-

1) Iustinus Martyr. *Cohortatio ad Graecos.* Ἐγω δε πρωτον μεν ἡδεως αν πυθοιμην των ταυτα λεγοντων, παρα τινων μεμαθηκοτας ειδεναι φασιν; αδυνατον γαρ τȣς τα ȣ̔τω μεγαλα ,και θεια μη παρα τινων ειδοτων μεμαθηκοτας η αυτȣς ειδεναι, η ἑτερȣς δυνασθαι διδασκειν ορθως. — τι τοινυν αιτιον τȣ μεν προς αλληλȣς μονον, αλλα και προς ἑαυτȣς στασιαζειν τȣς παρ᾽ ὑμιν νομισθεντας γεγενησθαι σοφȣς; το μη βȣληθηναι δηλονοτι παρα των ειδοτων μανθανειν, αλλ᾽ ἑαυτȣς οιεσθαι τῃ ἀνθρωπινῃ αατων περινοια τα εν ȣρανοις δυνασθαι γινωσκειν σαφως· και τοιγε μηδε τα επι της γης γνωναι δυνηθεντες. — ȣκȣν επειδη περ ȣδεν αληθες περι θεοσεβειας παρα των

Ungeachtet aber **Justin** auf diese Art der erste unter den Kirchenvätern ist, deren Schriften vorhanden sind, welcher den Supernaturalismus hervorzog, und denselben zum Erkenntniß- und Glaubensgrunde der christlichen Religion und Moral machte: so verwarf er doch nicht alle Philosophie, weil er dieselbe eines Theils nach den Erfahrungen an sich selbst für nützlich hielt, um die gehörige Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit für das Christenthum hervorzubringen, theils weil er, wo nicht in allen, doch in einigen philosophischen Systemen Wahrheiten fand, welche mit dem Christenthum zusammen stimmten. Diesen zwar nicht absoluten, aber doch eingeschränkten Zusammenhang zwischen beiden, wußte er sich auch durch seine Ansicht von **Jesus** als dem **göttlichen Logos** ganz begreiflich zu machen. Dieser göttliche Logos, die aus Gott unmittel-

των ὑμετερων διδασκαλων μανθανειν εστι δυνατον, ἱκανην ὑμιν αποδειξιν της ἑαυτων αγνοιας δια της προς αλληλους στασεως παρεσχηκοτων, ακολουθον ἡγουμαι ανελθειν επι τους ἡμετερους προγονους, τους και τους χρονους των παρ' ὑμιν διδασκαλων πολλῳ προειληφοτας, και μηδεν απο της ιδιας αυτων φαντασιας διδαξαντας ἡμας, μηδε προς αλληλους διενεχθεντας, η τα αλληλων ανατρεπειν πειρωμενους, αλλ' αφιλονεικως και αστασιαστως την παρα Θεου δεξαμενους γνωσιν και ταυτην διδασκοντας ἡμας. ουτε γαρ φυσει, ουτε ανθρωπινῃ εννοιᾳ ουτω μεγαλα και θεια γινωσκειν ανθρωποις δυνατον, αλλα τῃ ανωθεν επι τους ἁγιους ανδρας τηνικαυτα κατελθουσῃ δωρεᾳ, οἱς ου λογων εδεησε τεχνης, ουδε του εριστικως τε και φιλονεικως ειπειν, αλλα καθαρους ἑαυτους τῃ του θειου πνευματος παρασχειν ενεργειᾳ, ἱν' αυτο το θειον εξ ουρανου κατιον πληκτρον, ὡσπερ οργανῳ κιθαρας τινος η λυρας τοις δικαιοις ανδρασι χρωμενον, την των θειων ἡμιν και ουρανιων αποκαλυφῃ γνωσιν. δια τουτο τοινυν, ὡσπερ εξ ἑνος στοματος και μιας γλωττης και περι Θεου και περι κοσμου κτισεως, και περι πλασεως ανθρωπου, και περι ανθρωπινης ψυχης αθανασιας, και της μετα τον βιον τουτον μελλουσης εσεσθαι κρισεως, και περι παντων ὡν αναγκαιον ἡμιν εστι ειδεναι, ακολουθως και συμφωνως αλληλοις εδιδαξαν ἡμας, και ταυτα εν διαφοροις τοποις τε και χρονοις την θειαν ἡμιν διδασκαλιαν παρεσχηκοτες.

mittelbar erzeugte zweite göttliche Substanz, die ursprüngliche Vernunft und Weisheit hatte sich, nach Justinus Ansicht, allen Menschen, allen vernünftigen Wesen mitgetheilt, ohne die geringste Vermirderung seines Wesens zu erleiden; er war das außer dem Menschen befindliche Princip der Vernunft, der vernünftigen Erkenntniß und des vernünftigen Handelns, von welchem als der Urvernunft (λογος σπερματικος) jeder seinen größern oder kleinern Antheil nach dem Maße seiner Empfänglichkeit erhalten hatte, und dadurch ein vernünftiges Wesen geworden war. Dieser Logos war daher auch in den Heiden, welche sich durch Einsichten oder durch ein sittliches Leben ausgezeichnet hatten, besonders wirksam gewesen, und alles Güte und Wahre. was sich bei ihnen fand, schrieb sich aus dieser allgemeinen Quelle her [2]). Daher kommt die Uebereinstimmung vieler Lehrsätze der griechischen Philosophen, vorzüglich des Plato mit der christlichen Religion. Denn es

2) Iustinus M. *Apologia* II. p. 83. Τον Χριστον τον πρωτοτοκον του Θεου ειναι εδιδαχθημεν, και προεμηνυσαμεν λογον οντα, ου παν γενος ανθρωπων μετεσχε. και οἱ μετα λογου βιωσαντες, Χριστιανοι εισι, κἂν αθεοι ενομισθησαν, οἷον εν Ἑλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτος, και οἱ ὁμοιοι αυτοις· εν βαρβαροις δε Αβρααμ, και Ανανιας, και Αζαριας, και Μισαηλ, και Ηλιας, και αλλοι πολλοι. — p. 50. 51. ἑκαστος γαρ τις απο μερους του σπερματικου θειου λογου το συγγενες ὁρων, καλως εφθεγξατο· οἱ δε τ'αναντια αὑτοις εν κυριωτεροις ειρηκοτες, ουκ επιστημην την αποπτον (απτωτον) και γνωσιν την ανελεγκτον φαινονται εσχηκεναι. ὁσα ουν παρα πασι καλως ειρηται, [illegible] των Χριστιανων εστι. τον γαρ απο αγεννητου και αρρητου Θ[illegible]ογον μετα τον Θεον προσκυνουμεν και αγαπωμεν, επει[illegible] και δι' ἡμας ανθρωπος γεγονεν, ὁπως και των παθων των ἡμετερων συμμετοχος γενομενος, και ιασιν ποιησηται. [illegible] γαρ συγγραφεις παντες δια της ενουσης εμφυτου του λογου σπορας αμυδρως εδυναντο ὁραν τα οντα. ἑτερον γαρ εστι σπερμα τινος και μιμημα κατα δυναμιν δοθεν, και ἑτερον αυτο, ου κατα χαριν την απ' εκεινου ἡ μετουσια και μιμησις γινεται.

es ist eine und dieselbe Quelle. Aber die Philosophen hatten den Logos nicht ganz, sondern nur theilweise empfangen, und sie haben das Empfangene mit menschlichen Gedanken und Einfällen vermischt und verwebt; daher findet man bei ihnen nicht die ganze vollständige Wahrheit, auch keine vollkommene Harmonie mit sich selbst und mit andern — Vorzüge, welche allein der christlichen Religion eigenthümlich sind [3]).

Wenn nun Justin aus diesem allgemeinen Einflusse des Logos, welchen er sich wie die Averroisten als den intellectus universalis dachte, eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Lehren der aufgeklärten Heiden und des Christenthums begreiflich fand, so konnte er auch wohl zuweilen so weit gehen, daß er behauptete, einige heidnische Philosophen, vorzüglich Plato, hätten sogar aus den Schriften Mosis und der Propheten geschöpft, nur hätten sie aus Mangel an Anweisung zur allegorischen Auslegung diese Quellen nicht recht verstanden, theils auch die daraus genommenen Belehrungen aus Furcht einer Verfolgung von den heidnischen Orthodoxen nicht vollständig und rein vorgetragen [4]). Indessen setzt Justin noch ein beschei-

3) Iustinus M. *Apologia* I. p. 51. Χριστιανος ἑυρεθηναι και ευχομενος και παμμαχως αγωνιζομενος ὁμολογω ουχ ὁτι αλλοτρια εστι τα Πλατωνος διδαγματα του Χριστου, αλλ' ὁτι ουκ εστι παντη ὁμοια, ὡσπερ ουδε τα των αλλων Στωικων τε και ποιητων και συγγραφεων. ἑκαστος γαρ τις απο μερους u. s. w. (Man sehe Note 2).

4) Iustinus M *Cohortatio ad Graecos* p. 20. Πλατων αποδεξαμενος μεν, ὡς εοικεν, την περι ἑνος και μονου θεου Μωσεως και των αλλων προφητων διδασκαλιαν, ἡν εν Αιγυπτῳ γενομενος εγνω, δια δε τα συμβεβηκοτα Σωκρατει δεδιως, μηπως και αυτος Ανυτον τινα η και Μελιτον καθ' ἑαυτου γενεσθαι παρασκευασῃ, κατηγορουντα αυτου παρ' Αθηναιοις — — φοβῳ του κωνειου ποικιλον τινα και εσχηματισμενον τον περι θεων γυμναζει λογον, ειναι τε θεους τοις βουλομενοις, και μη ειναι, οις τ' αναντια δοκει, τῳ λογῳ κατασκευαζων. p. 28.

bescheidenes „wie es scheint“ hinzu. Allein die Alexandriner, welche schon eine ähnliche Behauptung des Philo und anderer jüdischen Gelehrten, auch sogar von diesen erdichtete historische Denkmale und Zeugnisse vor sich hatten, nahmen schon eine bestimmtere und entscheidendere Sprache an. So betrachtet Clemens von Alexandrien alles Gute und Wahre, was sich nach seiner Ansicht in den griechischen Philosophen findet, geradezu als einen gelehrten Diebstahl aus den Schriften Mosis und der Propheten [5], und auch sein großer Schüler Origenes, ist eben derselben Meinung, obgleich er sich weniger hart darüber ausdrückt [6]. Es ist daher kein Wunder, wenn diese Meinung durch das Ansehen dieser berühmten Kirchenlehrer endlich fast allgemeinen Eingang fand, zumal da Kritik und Chronologie nicht sehr in Gebrauch waren, und nur allein Augustin aus chronologischen Gründen sie wenigstens beschränkt [7]. Freilich hatte alsdann auch der

5) Clemens Alexandr. *Stromat.* l. I. εςιν εν κᾀν φιλοσοφια τη κλαπειση, καθαπερ ὑπο Προμηθεως, πυρ ολιγον εις φως επιτηδειον χρησιμως ζωπυρεμενον, ιχνος τι σοφιας και κινησις παρα Θεε. ταυτα δ᾽αν ειεν κλεπται και λησαι οἱ παρ᾽ Ἑλλησι φιλοσοφοι, και προ της τε Κυριε παρεσιας παρα των Ἑβραϊκων προφητων μερη της αληθειας ε κατ᾽ επιγνωσιν λαβοντες, αλλ᾽ ὡς ιδια σφετερισαμενοι δογματα, και τα μεν παραχαραξαντες. τα δε ὑπο περιεργιας αμαθως σοφισαμενοι· τα δε και εξευροντες· ισως γαρ και πνευμα αισθησεως εσχηκασιν.

6) Origenes *contra Celſum* l. VII. ἡμιν δε προκειμενον ην δειξαι, ὁτι ἡμεις μεν εκ απο Ἑλληνων η Πλατωνος τα περι της ἁγιας γης ειληφαμεν· εκεινοι δε, νεωτεροι γενομενοι ε μονον τε αρχαιοτατε Μωυσεως, αλλα και των πλειςων προφητων, ητοι παρακηκοασι τινων αινισσομενων περι των τοιετων, η και ταις ἱεραις εντυχοντες γραφαις, παραποιησαντες αυτα, τοιαυτα τινα περι της κρειττονος ειρηκασι γης. Euſebius praeparat. Evangel. XIII. c. 12, 13.

7) Auguſtinus *de civitate dei* VII. c. 11. Quapropter in illa peregrinatione ſua Plato nec Hieremiam videre

der eigentliche Zweck aufgehört, warum man der griechischen Philosophie keine andere Quelle als die Weisheit der Hebräer zugestehen wollte. Uebrigens nahm diese Ableitung der griechischen Philosophie aus dem Judenthum mehrere Modificationen an, nach der Denkart und den Ansichten ihrer Vertheidiger. Bei Justin war es eine historische Ueberlieferung, verbunden mit einer rationalen Emanation oder Erleuchtung durch den Logos. Bei Clemens, Origenes und den übrigen Kirchenvätern, welche nicht dieselbe Ansicht von dem Logos hatten, eine schriftliche und mündliche, und bei Augustin bloß eine mündliche Ueberlieferung.

Man siehet aber daraus, welche eingeschränkte und einseitige Vorstellungsart von der Philosophie und ihrem Wesen unter den Kirchenvätern herrschend war. An den eigenthümlichen Charakter der Philosophie, daß sie eine Erkenntniß der Vernunft aus Principien ist, hatte man dabei gar nicht gedacht, oder vielmehr die übertriebene Speculation hatte die Philosophie selbst verdächtig gemacht, daß man es für zweifelhaft oder wohl gar für unmöglich hielt, daß die Vernunft selbst für sich eine Quelle von Erkenntnissen seyn könnte, und daher eine äußere Beglaubigung des speculativen Denkens entweder durch Anschauung des Uebersinnlichen, oder durch unmittelbare Belehrung von dem Gegenstande der Speculation selbst als nothwendige Bedingung erforderte. Allein man hatte dabei nicht bedacht, daß mit dieser Forderung die Philosophie aufhöre Philo-

dere potuit tanto ante defunctum, nec ejusdem scripturas legere, quae nondum fuerant in graecam linguam translatae, qua ille pollebat, nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret, — sed ut colloquendo quid continerent, quantum capere potuisset, addisceret.

Philosophie zu seyn, und daß sie in eine Art von übersinnlicher Geschichte verwandelt werde. So nachtheilig indessen diese Vorstellungsart für den wissenschaftlichen Geist der Philosophie war, so brachte sie zunächst doch den Vortheil, daß die besten Kirchenväter einige von den vorzüglichsten Philosophen Griechenlands studirten, wenn auch nur, um zu sehen, was und wie viel sie aus derselben göttlichen Quelle, aus der die christliche Religion geflossen war, geschöpft, und wie sie die göttlichen Wahrheiten verändert und mit menschlichen Meinungen vermengt haben. Denn dadurch wurde doch einiges Interesse für solche Schriften erhalten, in welchen ein echter philosophischer Forschungsgeist lebendig war, und durch diesen konnte denn in spätern Zeiten, wo fast alle Aufklärung verschwunden war, die innere Thätigkeit der Vernunft wieder geweckt und aufgeregt werden.

Diesen zufälligen Vortheil hatte denn auch, wiewohl nicht in demselben Grade, die entgegengesetzte Vorstellungsart, welche auf derselben Voraussetzung beruhete, aber daraus ganz entgegengesetzte Folgerungen zog. Wenn Justin nebst andern Kirchenvätern die griechische Philosophie hochschätzte, und ihr Studium als Einleitung zur christlichen Religion empfahl, ja selbst die Heiden, insofern sie nach der Vernunft gelebt hatten, für Christen vor Christus und als Halbbrüder betrachtete, so verachtete dagegen Tertullian, Lactanz u. s. w. dieselbe eben darum, weil sie mit der christlichen Religion aus derselben Quelle entsprungen sei, und weil jene das ächte Original der Urwahrheit, diese aber nur eine trügliche Copie derselben sey. Warum sollte man sich noch um die Philosophie bekümmern, da sie nur Bruchstücke der Wahrheit und zwar aus der zweiten Hand darbot, welche man vollständig und aus der ersten reinen und ungetrübten Quelle in den heiligen Büchern der Juden und

und Christen empfangen konnte [8])? Warum aber die heidnischen Weisen aus keiner ganz lautern und reinen Quelle schöpften, dieses weiß selbst Lactanz aus einem Grunde zu erklären, welcher seinem Eifer für die christliche Religion, aber nicht gerade seiner Vernunft Ehre macht. Er behauptet nämlich, Gott habe verhindert, daß die Philosophen, welche aus Wißbegierde Reisen in fremde Länder machten, nicht zu den Juden reiseten, und von diesen die Erkenntniß der Religion, welche allein der wahre Grund der Weisheit ist, empfingen, weil er diese in späteren Zeiten erst, nachdem sie die Juden von sich gewiesen, den Heiden durch Jesum schenken wollte [9]).

Mehrere

8) Tertullianus *Apologia* c. 47. Quis poetarum, quis sophistarum, qui non de Prophetarum fonte potaverit? Inde igitur et Philosophi sitim ingenii sui rigaverunt. — — Sed homines gloriae et eloquentiae solius libidinosi, si quid in sanctis offenderunt digestis, exinde regestum pro instituto curiositatis ad propria verterunt; neque satis credentes divina esse, quo minus interpolarent; neque satis intelligentes, ut adhuc tam sub nubila, etiam ipsis Judaeis obumbrata, quorum propria videbantur, tametsi quanta simplicitas erat veritatis, eo magis scrupulositas humana nutabat, per quod in incertum miscuerunt etiam, quod invenerunt certum. De praescript. haeretic. c. 7. Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? Nostra institutio ex porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Quum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debemus.

9) Lactantius *divinar. Institut.* IV. c. 2. Unde equidem soleo mirari, quod, cum Pythagoras et postea Plato,

Mehrere Ursachen vereinigten sich bei manchen Kirchenvätern, welche ihnen die heidnische Philosophie verhaßt machten, selbst bei denen, welche den Ursprung derselben aus den heiligen Büchern der Juden für ein unbezweifelbares historisches Factum hielten. Denn die Veränderungen, die Verfälschungen der Lehren, es sei nun aus Mißverstand, oder aus einem sträflichen Vorwitze und aus Hochmuth um den Schein der eignen Erfindung zu erregen, welche sie den Philosophen schuld gaben, konnten unmöglich die Philosophie selbst empfehlungswürdig machen. Dazu kam, daß die nach und nach entstehenden Ketzereien von den Kirchenvätern der Philosophie schuld gegeben wurden, weil gerade diejenigen Lehrer, welche mehr Kenntniß der philosophischen Systeme und etwas mehr Talent des Nachforschens und Prüfens besaßen, am wenigsten geneigt seyn konnten, den Kirchenglauben blindlings nachzusprechen, auch sich zur Vertheidigung ihrer, von dem Lehrbegriff abweichenden Meinungen derjenigen Waffen bedienten, welche die Dialektik und dieses oder jenes System der Philosophie darbot. Daher betrachtete man die Philosophie als die Mutter aller Ketzereien. Ja mehrere Kirchenväter, welche die Philosophie nicht allein für unnütz, sondern auch für schädlich hielten, indem sie

Plato, amore indagandae veritatis accensi, ad Aegyptios et Magos et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent, (suspicabantur enim, sapientiam in religione versari), ad Judaeos tantum non accesserint, penes quos tunc solos erat et quo facilius ire potuissent. Sed aversos esse arbitror divina providentia, ne scire possent veritatem; quia nondum fas erat alienigenis hominibus, religionem Dei veri justitiamque cognoscere. Statuerat enim Deus, appropinquante ultimo tempore, ducem magnum coelitus mittere, qui eam perfido ingratoque populo ablatam, exteris gentibus revelaret.

sie die Heiden abhielt, zum Christenthum überzutreten, die Christen aber zu Ketzereien verführte, und aus Mangel an psychologischen Einsichten die geistigen Phänomene, die sie nach dem Maße ihres Verstandes nicht begreifen konnten, aus einer äußern Ursache, die guten von Gott, die bösen von bösen Geistern ableiteten, gingen so weit, daß sie die Philosophie sogar für eine Erfindung des Teufels hielten [10]).

Da nun die Kirchenväter so wenig in Ansehung des Ursprungs und der Quelle der heidnischen Philosophie einstimmig waren, so darf man sich auch nicht wundern, daß sie über den Gebrauch, Nutzen und Schaden derselben

 nicht

10) Diese Meinung muß sehr früh entstanden seyn, da schon Clemens von Alexandrien in dem ersten Buche der Tapeten sie anführt und in demselben auch im sechsten Buche widerlegt *). In spätern Zeiten behauptete Basilius und Chrysostomus dasselbe. Basilius adversus Eunomium l. I. Homilia XVI. Ταυτα (die Worte des Johannes εν αρχη ην ὁ λογος etc.) οιδα πολλȣς και των εξω τȣ λογȣ της αληθειας, μεγα φρονȣντων επι σοφια κοσμικη και θαυμασαντας και τοις ἑαυτων συνταγμασιν εγκαταλεξαι τολμησαντας. κλεπτης γαρ ὁ διαβολος και τα ἡμετερα εκφερομοθων προς τȣς ἑαυτȣ ὑποφητας. Chrysostomus Homilia in Matthaeum: ȣ καθαπερ Πλατων, ὁ την καταγελαστον εκεινην πολιτειαν συνθεις, και Ζηνων, και ει τις ἑτερος πολιτειαν συνεγραψεν, η νομους συνεθηκε, και γαρ αυτοθεν ἁπαντες εδεικνυντο ἐτοι, ὁτι πνευμα πονηρον και δαιμων τις αγριος πολεμων ἡμων τη φυσει, και σωφροσυνης εχθρος, και ευταξιας πολεμιος παντα ανω και κατω ποιων ενηχησεν αυτων τη ψυχη. ὁταν γαρ κοινας πασι τας γυναικας ποιωσι και παρθενας γυμνωσαντες επι της παλαιστρας αγωσιν επι θεαν ανθρωπων, και λαθραιȣς κατασκευαζωσιν γαμȣς, παντα ὁμȣ πραγματα μιγνυντες και συνταραττοντες, και τȣς ὁρȣς της φυσεως ανατρεποντες, τι ἑτερον εστιν ειπειν; ὁτι γαρ δαιμονων εκεινα ἁπαντα ἑυρηματα, και παρα φυσιν τα λεγομενα, και αυτη μαρτυρησειεν αν ἡμιν ἡ φυσις, ȣκ ανασχομενη των ειρημενων.

*) Tertullianus *de praescript. haeres.* c. 7. *advers. Marcion.* V. c. 19.

nicht gleichförmig dachten. Endlich aber behielt doch die gemäßigtere Meinung die Oberhand, daß man behauptete, der Inhalt der philosophischen Schriften sey von verschiedenem Werth; man finde darin Wahrheiten und Irrthümer; es sey erlaubt und recht, das Gute, das sie enthielten, anzuerkennen und zu benutzen, das Schlechte zu verwerfen; und man dürfe das Wahre, wo es sich finde, aus welcher Quelle es auch entsprungen sey, als übereinstimmend mit dem Christenthume, und zu dem Eigenthume desselben gehörig annehmen und anwenden [11]).

Aber

11) Augustinus *de doctrina Christiana* l. II. c. 39. Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur: sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta, gravesque sarcinas supervacui laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo de societate gentilium exiens, debet abominari, atque devitare; sed etiam liberales disciplinas, usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima, deque ipso uno deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos, quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque injuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum praedicandi evangelii. —

Nam

Aber den Gegensatz zwischen Offenbarung und Philosophie, einer Erkenntniß aus Offenbarung und aus Vernunft, blieb, wenn auch das Verhältniß bald friedlich bald feindselig war. Denn in dem einen wie in dem andern Fall war die Offenbarung die höchste und einzige Weisheit, als vollständige Erkenntniß aller Wahrheit aus der einzig reinen und höchsten Quelle — die Erkenntniß Gottes als des höchsten Wesens und seiner Verehrung, von Gott selbst unmittelbar mitgetheilt; die Philosophie ist aber entweder nur Erkenntniß Gottes und der Welt, und des Verhältnisses zwischen beiden, aber unvollständig, nicht lauter und rein, und nicht aus der ersten Quelle alles Seyns, sondern nur mittelbar aus derselben; oder sie ist keine Erkenntniß, sondern nur ein Schein derselben, ein Inbegriff von Trug und Falschheit, wodurch die Menschen nur zum Dünkel verleitet, und eben dadurch von der Erkenntniß der Wahrheit abgehalten werden; eine Sammlung von menschlichen Einfällen, welchen keine wahre Beglaubigung von objectiver Realität gegeben werden kann. In dem letzten Falle hebt die Offenbarung die Philosophie auf, in dem ersten aber nicht, sondern sie bestimmt und begründet das Wahre, was die Philosophie enthält, durch den letzten Grund des Wahren.

Hiernach richtete sich auch der Gebrauch des Worts Philosophie bei den Kirchenvätern. Sie verstehen eines Theils darunter einen Inbegriff von Wahrheiten, welche sich auf die Erkenntniß des höchsten Wesens und dessen Verehrung beziehen, nebst dem praktischen Einflusse dieser Erkenntniß auf das Leben. Ungeachtet sie in diesem Sinne die

Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et Martyr beatissimus, quanto Lactantius, quanto Victorinus, Optatus, Hilarius!

die Philosophie im Gegensatze der christlichen Lehre nicht strenge ausschließen, so verstehen sie doch besonders unter der Philosophie theils die christliche Religion selbst, oder einen höheren Grad von Erkenntniß der Lehren des Christenthums, oder den Lebenswandel eines Christen überhaupt, oder endlich das Leben eines Einsiedlers oder Mönches, der sich von der Gemeinschaft der übrigen Menschen zurückziehet, und von allem Irdischen absondert, um desto besser und ausschließender sein Leben Gott weihen zu können [12]). Aber eine andere Bedeutung erhält das Wort Philpsophie bei ihnen, wenn sie diese dem theoretischen und praktischen Christenthume entgegen setzen. Dann ist die Philosophie eine scientia saecularis oder mundana, aber die christliche Religion eine scientia divina und coelestis. Die Vernunft ist blind und unvermögend in Rücksicht auf Gott und das gesammte Geisterreich; es bleibt ihr nichts übrig als die Welt und das irdische Leben [13]). Doch dieser Sprachgebrauch wurde erst dann voll-

12) Beispiele von diesen Bedeutungen führen an Jonsius de scriptoribus historiae philosoph. III. c. 4. p. 16. ed Dorn. Heumann Acta Philosophor. Tom. 1. p. 79. z. B. Gregorius Nyssenus Encomio Gregorii Thaumaturgi ἡ των Χριςιανων φιλοσοφια Chrysostomus Homil. 64. in Matthaeum τα της φιλοσοφιας επεταθη μετα την τȣ Χριςȣ παρȣσιαν. Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 22. Διονυσȣ της κατα Χριςον φιλοσοφιας επισκοπȣ ανδρος; Chronicis l I. p. 69. Κλημης ὁ Στρωματευς πρεσβυτερος Αλεξανδρειας αριςος διδασκαλος εν τη κατα Χριςον φιλοσοφια συνταττων διελαμπεν. Isidorus Pelusiota 1. Epistol. l. I. φιλοσοφια μοναχικη.

13. Acta Philosophor. T. 1. p. 314. Tertullianus de praescriptionibus haeret. c. 7. Salvianus de gubernatione Dei Praefatio. Lactantius Institut. divin. l. I. c. 1. l. V. c. 1. l. III. c. 1.

vollkommen bestimmt gebildet, als die Lehrer der christlichen Religion nicht mehr mit der heidnischen Philosophie zu kämpfen hatten; denn vorher brauchten sie die Philosophie, wenn sie dieselbe gleich bestritten, dennoch zur Empfehlung, als Vorbereitung und Einleitung in die christliche Religion.

Diejenigen Kirchenväter, welche am günstigsten von der Philosophie dachten, nahmen dennoch nicht dieses oder jenes System unbedingt und unbeschränkt an, sondern die größere oder geringere Uebereinstimmung mit der christlichen Religionslehre, die größere oder geringere Brauchbarkeit zur Empfehlung der letztern war immer der Maßstab, nach welchem sich die Achtung für dieses oder jenes System richtete. Sie fanden daher fast in allen Systemen etwas Wahres und Brauchbares, doch nicht in gleichem Verhältnisse. Das Platonische System war nämlich dasjenige, was durch seinen Inhalt und durch die große Aehnlichkeit mit vielen Lehren des Christenthums am meisten empfehlungswürdig schien. Die Einheit Gottes, die Weltbildung, die Vorsehung, die Unsterblichkeit und eine vortreffliche Moral, — dieses waren wichtige Puncte, in welchen Plato dem Christenthum sehr nahe kam. Das System des Epikurus, in welchem die Weltbildung durch Gott, die Vorsehung und die Unsterblichkeit gerade zu geläugnet und bestritten wurden; das System des Aristoteles, welcher sich über diese Gegenstände so zweideutig erklärt hatte, daß man ihn sogar für einen Gegner dieser Lehren halten konnte; das System der Stoiker, in welchem Gott und Welt zu sehr vermenget wurden, konnte aus diesen Gründen weniger günstig beurtheilet werden. Dessen ungeachtet fand sich auch in diesen manche Seite, manche Ansicht und Behauptung, welche mit einigen Lehren des Christenthums vereinbar war, so wie in dem System des Plato wieder manches Anstößige. Daher bildete sich unter den Kirchenvätern ein gewisser

gewisser Geist des Eklekticismus, ungeachtet einige eine besondere Vorliebe für diesen oder jenen Philosophen, besonders für den Plato blicken ließen. Man glaubte, Wahrheiten und Irrthümer seien unter allen zerstreuet und gleichsam vertheilet; man müsse das Gute aus allen auslesen; dazu bedürfe man aber einer zuverlässigen Norm, welche nur allein in dem Christenthume, als der von Gott offenbarten Lehre gefunden wurde, denn nur aus dieser könne man wissen, was in menschlichen Lehrsystemen gut oder verwerflich sei [14]).

Sehr bald bildete sich daher die Vorstellungsart, die Summe der offenbarten Religionswahrheiten, welche in der christlichen Kirche gelehrt und auch wohl zum Verständniß derselben vorausgesetzt wurden, sei die einzige und höchste Philosophie. Man dachte sich also unter Philosophie theils gewisse Lehren, welche absolut wahr sind,

14) Lactantius *Institut. divinar.* VII. c. 7. »Quodsi extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem non nisi ejus scire est, qui sit doctus a deo. Neque enim potest aliter repudiare quae falsa sunt, eligere ac probare, quae vera. Sed si vel casu id efficeret, certissime philosopharetur, et quamvis non posset divinis testimoniis illa defendere, tamen seipsam veritas illustraret suo lumine. Quare incredibilis est error illorum, qui cum aliquam sectam probaverint, eique se addixerint, ceteras damnant tanquam falsas et inanes, armantque se ad proeliandum, nec quid defendere debeant scientes nec quid refutare incursantque passim sine delectu omnia, quae afferunt, qui dissentiunt. Ob has eorum pertinacissimas contentiones nulla extitit philosophia, quae ad verum propius accederet; nam particulatim veritas ab his tota comprehensa est. Augustinus de doctrina Christiana II. c 11.

sind, weil sie von Gott selbst offenbaret sind, theils eine Beziehung der Lehren auf einen praktischen Zweck, nämlich das ewige Heil, die Seligkeit des Menschengeschlechts. Die christliche Religion ist die höchste Philosophie, weil sie den einzigen sichersten und besten Weg lehret, wie der Mensch Gott wohlgefällig werden und leben, und dadurch die ewige Seligkeit erlangen kann. Wenn nun die Philosophie der christlichen Religion entgegengesetzt wurde, so entspringt daraus ein doppelter Gegensatz, ein theoretischer und praktischer. Nach jenem ist die Vernunft unvermögend, Wahrheiten aus eignen Kräften zu erkennen; nach diesem aber ist sie zu schwach, der erkannten Wahrheit Kraft zu geben, daß sie auf die Handlungen Einfluß erhalte, oder es gibt überhaupt keine Triebfeder zum Guten, welche aus der Vernunft selbst entspränge, und alles Gute in den freien Handlungen, alle Tugend ist von Gott auf eine übernatürliche Art bewirkt. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Religion ist von den Kirchenvätern auf verschiedene Art, bald strenger, bald gelinder ausgesprochen worden; bekanntlich ist Augustin derjenige, der sie in dem Praktischen am weitesten trieb.

In dem zweiten Zeitraume, da die christliche Religion endlich die Oberhand gewann, hörten zwar die Ursachen theils zur Empfehlung, theils zu Bestreitung der Philosophie auf, welche in dem ersten wirksam gewesen waren; aber es traten an ihre Stelle andere. Denn unter den zahlreichen Anhängern des Christenthums fanden sich natürlich zu allen Zeiten doch einige, welche ihr Nachdenken auf den Inhalt der Lehren desselben richteten, und mehr als eine gemeine Erkenntniß davon zu erlangen wünschten, und nicht zufrieden mit dem Glauben der Religionssätze, auch die Gründe des Glaubens zu entwickeln wünschten. Hieraus entstand eine Art von Religionsphilosophie, welche aber sehr verschieden seyn konnte, je nachdem man von verschiedenen Grundsätzen ausging, oder verschiedene

Zwecke beabsichtigte. Denn wenn auch der allgemeine Zweck dahin ging, eine höhere, sich über die gemeine, durch Vollständigkeit, Bestimmtheit und Gründlichkeit erhebende Erkenntniß von den Religionswahrheiten zu Stande zu bringen, so konnte man doch dabei von mehr als einer Voraussetzung ausgehen, verschiedene Grundsätze annehmen, eine verschiedene Art des Verfahrens wählen. So konnte man z. B. dabei mehr auf das Praktische oder mehr auf das Theoretische in dem Christenthume sehen, einen speculativen oder praktischen Gesichtspunct wählen. Man konnte entweder von dem Rationalismus oder dem Supernaturalismus, von welchem das Urchristenthum Keime enthielt, ausgehen. Es konnten sich mit den Lehren der Christusreligion manche Ideen vermischt haben, welche ein Ueberbleibsel früherer Ueberzeugungen waren. Man konnte bald eine gründliche Ueberzeugung für sein subjectives Bedürfniß bezwecken, bald auf eine allgemeinere und einförmigere Belehrung hauptsächlich Rücksicht nehmen. Die Religionsphilosophie der christlichen Lehrer konnte daher sehr verschieden seyn, und die Richtung, welche der menschliche Geist in derselben nahm, mußte wegen der großen Ausbreitung des Christenthums, und da es in den Zeiten der einreißenden Barbarei fast allein noch einige Keime der wissenschaftlichen Cultur enthielt und aufbewahrte, einen bedeutenden Einfluß auf fast alle Wissenschaften gewinnen.

Wir wollen nun einen Versuch machen, ob wir diese Richtung des menschlichen Geistes, den Gang der Religionsphilosophie und die eigenthümlichen Charaktere derselben, historisch entwickeln können.

Das Bedürfniß einer Religionsphilosophie, welches man in dem zweiten Jahrhundert stärker zu empfinden anfing, war eigentlich durch die Philosophie geweckt worden. Nachdem die Gnostiker sich einer höhern Religionseinsicht

sicht gerühmt hatten, welche nichts anders war, als ein philosophischer Versuch, das Eigenthümliche der christlichen Religion und die wunderbare Erscheinung des Stifters derselben zu erklären, — ein Versuch, an welchem die schwärmerischphantasirende Vernunft den größten Antheil hatte, — so bildete sich vornehmlich in Alexandrien ein regeres Streben über die Religion zu philosophiren, weil sich daselbst philosophische und gelehrte Kenntnisse länger erhalten hatten, und dadurch in nähere Verbindung und Berührung mit der christlichen Religion gekommen waren. Manche durch gelehrte Bildung und in der Philosophie der Griechen ausgezeichnete Heiden hatten daselbst das Christenthum angenommen, und waren Lehrer der Catechumenen geworden. Sie fanden zwar in dem Christenthume die beruhigenden Ueberzeugungen, welche ihr Herz befriedigten; aber aus der philosophischen Bildung ihres Kopfes behielten sie das Bedürfniß einer Ueberzeugung durch Gründe bei, und trugen dieses nun auf den Inhalt der Christuslehre über. Eine Reihe von Lehrern wie Pantänus, der vorher ein Anhänger der stoischen Philosophie gewesen war, Clemens, welcher, wo nicht mit Vernunft, doch mit dem Gedächtniß den ganzen Umfang der griechischen Gelehrsamkeit und Philosophie umfaßte, Origenes, der damit einen forschenden philosophischen Geist verband, mußte natürlich eine Stimmung zum Philosophiren erzeugen, welche noch lange nach ihnen fort wirkte. Alle diese strebten nach einer γνωσις das ist, philosophischen Erkenntniß der Religion. Vorzüglich aber wurde der letzte der eigentliche Urheber der Religionsphilosophie oder Theologie, obgleich die Verketzerung seiner freien oft abweichenden Ansichten und Behauptungen bei Vielen ein Vorurtheil gegen das Philosophiren und den Gebrauch der Vernunft in der Religion erzeugte, und sie von seiner Nachfolge abhielt. Origenes glaubte mit allen Kirchenlehrern, daß das Christenthum

thum alle die Lehren enthalte, welche zur ewigen Seligkeit nothwendig sind, und daher von allen Menschen angenommen werden müssen. Diese Lehren seien in den Vorträgen Christus und der Apostel klar und deutlich ausgedrückt; sie machen die Summe des christlichen Glaubens aus, und es dürfe zu ihnen eben so wenig etwas hinzugethan, als von ihnen etwas weggenommen werden. Allein Christus und die Apostel haben diese Lehren ohne Gründe vorgetragen, und die Untersuchung derselben denen überlassen, welche von Gott höhere Geistesgaben und den Beruf zum Selbstforschen empfangen haben, welche das von Jesus und den Aposteln unbestimmt, undeutlich und unerklärt gelassene, weil es nicht zum nothwendigen Glauben gehört, näher entwickeln, bestimmen, erklären, dadurch die Glaubenswahrheiten aus Gründen herleiten, und eine Religionswissenschaft gründen sollten [15]. Diese Unterscheidung eines **populären Lehrbegriffs** und eines **gelehrten Systems der christlichen Religion** ist darum wichtig, weil sie Epoche macht, und die Richtung des menschlichen Geistes auf lange Zeit bestimmt. Denn wenn auch mehrere Behauptungen des Origenes als

15) Origenes περὶ ἀρχῶν *Praefat.* §. 3. Illud autem ſcire oportet, quoniam ſancti Apoſtoli fidem Chriſti praedicantes, de quibusdam quidem, quaecunque neceſſaria crediderunt, omnibus, etiam his, qui pigriores erga inquiſitionem divinae ſcientiae videbantur, manifeſtiſſime tradiderunt, rationem ſcilicet aſſertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui ſpiritus dona excellentia mererentur et praecipue ſermonis, ſapientiae et ſcientiae gratiam per ipſum Spiritum ſanctum percepiſſent; de aliis vero dixerunt quidem, quia ſunt; quomodo autem et unde ſint, ſiluerunt profecto, ut ſtudioſiores quique ex poſteris ſuis, qui amatores eſſent ſapientiae, exercitium habere poſſent, in quo ingenii ſui fructum oſtenderent, hi videlicet, qui dignos ſe et capaces ad recipiendam ſapientiam praepararent.

als von dem Lehrbegriffe abweichend verworfen, sein Interesse für die Philosophie, als der Quelle, aus welcher seine Ketzereien entsprungen seien, vielfältig getadelt wurde, so wurde doch durch alles dieses das Streben nach einer gründlichen und gelehrten Erkenntniß der Religionslehren, nach einer vollständigen Zusammenstellung derselben zu einem Lehrgebäude nicht wankend gemacht und man fuhr darin selbst in der angegebenen Richtung, wenn gleich mit anderen Bestimmungen der Lehren fort. Wenigstens that es die heterodoxe Partei, und nöthigte dadurch auch die Polemik der Rechtgläubigen, darin zu folgen.

Diese Richtung war offenbar speculativ, und dem praktischen Interesse fremd. Denn was der Mensch zu seinem ewigen Heile annehmen und erkennen müsse, das war in dem populären Lehrbegriff vollständig enthalten. Dieser war ein für allemal geschlossen, und für ewige Zeiten bestimmt. Es konnte weder in dem Inhalte noch in der Form desselben etwas geändert werden, weil schon das Glauben der in den Apostolischen Vorträgen enthaltenen Lehren zur Seligkeit hinreichend, also kein Wissen erforderlich war. Es erklärt sich daraus, warum in den frühern christlichen Jahrhunderten gerade in den praktischen Wissenschaften, für welche in dem Christenthum so viel Herrliches, aber auch zugleich eine so große Aufforderung zu weiterer Verarbeitung desselben liegt, am wenigsten gethan worden. Denn theils hatte der menschliche Geist einen stärkern Hang zur Speculation, welcher durch die vorgespiegelte Entbehrlichkeit eines tiefern Nachdenkens über die Gründe und Gesetze des sittlichen und religiösen Verhaltens noch mehr Nahrung erhielt, theils fürchtete man sich, durch eine solche wissenschaftliche Behandlung in die Fußtapfen der Heiden zu treten, oder die Vorstellung von dem großen Unterschiede der heidnischphilosophischen und christlichreligiösen Moral zu verdunkeln.

Orige-

Origenes stellt nun die Hauptpuncte, sowohl der populären christlichen Religionslehre, als auch des philosophischen Religionssystems auf, wobei wir noch etwas verweilen wollen. Denn man siehet aus den ersten, wie sehr schon die Speculation sich des praktischen religiösen Geistes bemächtiget hatte, und wie frühzeitig viele bloß theoretische Sätze mit den ursprünglichen Lehren des Christenthums vermischt waren, und zusammen die Glaubensnorm der Christen überhaupt ausmachten; und daraus kann man schon abnehmen, welchen Gang und welche Richtung die christliche Religionsphilosophie nehmen werde.

Es ist, sagt Origenes, durch die kirchliche Lehre und Glaubensnorm bestimmt, daß ein Gott alles geschaffen, und dann in den letzteren Zeiten Jesum Christum gesandt hat; daß Jesus Christus, der in die Welt gekommen, vor allen Geschöpfen von dem Vater gezeugt und Mensch geworden; daß der heilige Geist Gott und dem Sohne an Würde und Verehrung gleicht; daß durch Gottes Geist die heilige Schrift verfaßt, und diese außer dem offenbaren noch einen versteckten und verborgenen Sinn habe; daß jede vernünftige Seele Freiheit des Willens und der Willkür, und mit dem Teufel und seinen bösen Engeln zu kämpfen habe; daß es aber auch gute Engel gebe, welche Gott dienen, und zur Vollendung des Heils der Menschen beförderlich sind; daß die Welt entstanden und zu einer gewissen Zeit angefangen habe zu seyn, auch einmal ihrer Verderbtheit wegen aufgelöst werde; daß die vernünftige Seele nach ihrer Trennung von dem Körper nach Verdienst Strafe oder Belohnung erhalten, und daß der menschliche Körper in seiner Unverdorbenheit auferstehen werde. Es gibt aber viele Puncte, welche nicht deutlich vorgetragen sind, Lehren, bei denen gesagt wird, daß etwas sei, aber nicht, wie oder warum es sei. Z. B. bei dem heiligen Geiste wird nicht bestimmt unterschieden, ob er entstanden oder nicht entstanden, und ob er für den Sohn

Sohn Gottes selbst zu halten sei; ob die Seele durch den Samen fortgepflanzt werde, oder auf eine andere Art entstehe; was der Teufel und seine bösen Engel sind; was vor dieser entstandenen Welt gewesen, und was nach ihr seyn werde; wie Gott gedacht werden müsse, ob körperlich oder von einer andern Natur als die Körper sind; dasselbe muß auch von Christus, dem heiligen Geiste, von der Seele und jedem vernünftigen Wesen untersucht werden [16]), wenn die Engel geschaffen worden, wie und von welcher Beschaffenheit sie sind; ob Sonne, Mond und Sterne beseelet sind oder nicht. Allein zu diesen Untersuchungen gehören außerordentliche Gaben des heiligen Geistes, die Gabe der Sprache, der Weisheit und Wissenschaft, welche nicht allen gegeben sind [17]). Wenn wir diesen Unterschied zwischen der christlichen Religion, insofern sie zum Unterrichte des Volks dienen sollte, und dem gelehrten System derselben, und die ganze Richtung auf eine Religionsphilosophie erwägen, so finden wir hier schon einen ganz andern Geist, als welcher das Urchristenthum belebte. In diesem wehet ein Geist der höchsten Einfalt eines religiösen und sittlichen Gemüths, welches ganz ferne ist von allen Speculationen, von aller Sucht eines eitlen Wissens. Hier aber spricht auch aus dem sonst bescheidenen und liebenswürdigen Origenes der Geist der höchsten Speculation, ein Streben, das Universum und das Höchste in demselben zu erforschen, ohne die geringste Ahndung, daß dieses Speculiren dem Christenthume fremd ist, ohne den geringsten

16) Deus quoque ipse quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae, quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque de Christo et de Spiritu sancto requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est.

17) Origenes *Principia. Praefatio.*

Zwecke beabsichtigte. Denn wenn auch der allgemeine Zweck dahin ging, eine höhere, sich über die gemeine, durch Vollständigkeit, Bestimmtheit und Gründlichkeit erhebende Erkenntniß von den Religionswahrheiten zu Stande zu bringen, so konnte man doch dabei von mehr als einer Voraussetzung ausgehen, verschiedene Grundsätze annehmen, eine verschiedene Art des Verfahrens wählen. So konnte man z. B. dabei mehr auf das Praktische oder mehr auf das Theoretische in dem Christenthume sehen, einen speculativen oder praktischen Gesichtspunct wählen. Man konnte entweder von dem Rationalismus oder dem Supernaturalismus, von welchem das Urchristenthum Keime enthielt, ausgehen. Es konnten sich mit den Lehren der Christusreligion manche Ideen vermischt haben, welche ein Ueberbleibsel früherer Ueberzeugungen waren. Man konnte bald eine gründliche Ueberzeugung für sein subjectives Bedürfniß bezwecken, bald auf eine allgemeinere und einförmigere Belehrung hauptsächlich Rücksicht nehmen. Die Religionsphilosophie der christlichen Lehrer konnte daher sehr verschieden seyn, und die Richtung, welche der menschliche Geist in derselben nahm, mußte wegen der großen Ausbreitung des Christenthums, und da es in den Zeiten der einreißenden Barbarei fast allein noch einige Keime der wissenschaftlichen Cultur enthielt und aufbewahrte, einen bedeutenden Einfluß auf fast alle Wissenschaften gewinnen.

Wir wollen nun einen Versuch machen, ob wir diese Richtung des menschlichen Geistes, den Gang der Religionsphilosophie und die eigenthümlichen Charaktere derselben, historisch entwickeln können.

Das Bedürfniß einer Religionsphilosophie, welches man in dem zweiten Jahrhundert stärker zu empfinden anfing, war eigentlich durch die Philosophie geweckt worden. Nachdem die **Gnostiker** sich einer höhern Religionseinsicht

sicht gerühmt hatten, welche nichts anders war, als ein philosophischer Versuch, das Eigenthümliche der christlichen Religion und die wunderbare Erscheinung des Stifters derselben zu erklären, — ein Versuch, an welchem die schwärmerischphantasirende Vernunft den größten Antheil hatte, — so bildete sich vornehmlich in Alexandrien ein regeres Streben über die Religion zu philosophiren, weil sich daselbst philosophische und gelehrte Kenntnisse länger erhalten hatten, und dadurch in nähere Verbindung und Berührung mit der christlichen Religion gekommen waren. Manche durch gelehrte Bildung und in der Philosophie der Griechen ausgezeichnete Heiden hatten daselbst das Christenthum angenommen, und waren Lehrer der Catechumenen geworden. Sie fanden zwar in dem Christenthume die beruhigenden Ueberzeugungen, welche ihr Herz befriedigten; aber aus der philosophischen Bildung ihres Kopfes behielten sie das Bedürfniß einer Ueberzeugung durch Gründe bei, und trugen dieses nun auf den Inhalt der Christuslehre über. Eine Reihe von Lehrern wie **Pantänus**, der vorher ein Anhänger der stoischen Philosophie gewesen war, **Clemens**, welcher, wo nicht mit Vernunft, doch mit dem Gedächtniß den ganzen Umfang der griechischen Gelehrsamkeit und Philosophie umfaßte, **Origenes**, der damit einen forschenden philosophischen Geist verband, mußte natürlich eine Stimmung zum Philosophiren erzeugen, welche noch lange nach ihnen fort wirkte. Alle diese strebten nach einer γνωσις das ist, philosophischen Erkenntniß der Religion. Vorzüglich aber wurde der letzte der eigentliche Urheber der **Religionsphilosophie** oder **Theologie**, obgleich die Verketzerung seiner freien oft abweichenden Ansichten und Behauptungen bei Vielen ein Vorurtheil gegen das Philosophiren und den Gebrauch der Vernunft in der Religion erzeugte, und sie von seiner Nachfolge abhielt. **Origenes** glaubte mit allen Kirchenlehrern, daß das Christenthum

thum alle die Lehren enthalte, welche zur ewigen Seligkeit nothwendig sind, und daher von allen Menschen angenommen werden müssen. Diese Lehren seien in den Vorträgen Christus und der Apostel klar und deutlich ausgedrückt; sie machen die Summe des christlichen Glaubens aus, und es dürfe zu ihnen eben so wenig etwas hinzugethan, als von ihnen etwas weggenommen werden. Allein Christus und die Apostel haben diese Lehren ohne Gründe vorgetragen, und die Untersuchung derselben denen überlassen, welche von Gott höhere Geistesgaben und den Beruf zum Selbstforschen empfangen haben, welche das von Jesus und den Aposteln unbestimmt, undeutlich und unerklärt gelassene, weil es nicht zum nothwendigen Glauben gehört, näher entwickeln, bestimmen, erklären, dadurch die Glaubenswahrheiten aus Gründen herleiten, und eine Religionswissenschaft gründen sollten [15]). Diese Unterscheidung eines populären Lehrbegriffs und eines gelehrten Systems der christlichen Religion ist darum wichtig, weil sie Epoche macht, und die Richtung des menschlichen Geistes auf lange Zeit bestimmt. Denn wenn auch mehrere Behauptungen des Origenes als

15) Origenes περὶ ἀρχῶν Praefat. §. 3. Illud autem scire oportet, quoniam sancti Apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, omnibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia sunt; quomodo autem et unde sint, siluerunt profecto, ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.

als von dem Lehrbegriffe abweichend verworfen, sein Interesse für die Philosophie, als der Quelle, aus welcher seine Ketzereien entsprungen seien, vielfältig getadelt wurde, so wurde doch durch alles dieses das Streben nach einer gründlichen und gelehrten Erkenntniß der Religionslehren, nach einer vollständigen Zusammenstellung derselben zu einem Lehrgebäude nicht wankend gemacht und man fuhr darin selbst in der angegebenen Richtung, wenn gleich mit anderen Bestimmungen der Lehren fort. Wenigstens that es die heterodoxe Partei, und nöthigte dadurch auch die Polemik der Rechtgläubigen, darin zu folgen.

Diese Richtung war offenbar speculativ, und dem praktischen Interesse fremd. Denn was der Mensch zu seinem ewigen Heile annehmen und erkennen müsse, das war in dem populären Lehrbegriff vollständig enthalten. Dieser war ein für allemal geschlossen, und für ewige Zeiten bestimmt. Es konnte weder in dem Inhalte noch in der Form desselben etwas geändert werden, weil schon das Glauben der in den Apostolischen Vorträgen enthaltenen Lehren zur Seligkeit hinreichend, also kein Wissen erforderlich war. Es erklärt sich daraus, warum in den frühern christlichen Jahrhunderten gerade in den praktischen Wissenschaften, für welche in dem Christenthum so viel Herrliches, aber auch zugleich eine so große Aufforderung zu weiterer Verarbeitung desselben liegt, am wenigsten gethan worden. Denn theils hatte der menschliche Geist einen stärkern Hang zur Speculation, welcher durch die vorgespiegelte Entbehrlichkeit eines tiefern Nachdenkens über die Gründe und Gesetze des sittlichen und religiösen Verhaltens noch mehr Nahrung erhielt, theils fürchtete man sich, durch eine solche wissenschaftliche Behandlung in die Fußtapfen der Heiden zu treten, oder die Vorstellung von dem großen Unterschiede der heidnischphilosophischen und christlichreligiösen Moral zu verdunkeln.

Origenes stellt nun die Hauptpuncte, sowohl der populären christlichen Religionslehre, als auch des philosophischen Religionssystems auf, wobei wir noch etwas verweilen wollen. Denn man siehet aus den ersten, wie sehr schon die Speculation sich des praktischen religiösen Geistes bemächtiget hatte, und wie frühzeitig viele bloß theoretische Sätze mit den ursprünglichen Lehren des Christenthums vermischt waren, und zusammen die Glaubensnorm der Christen überhaupt ausmachten; und daraus kann man schon abnehmen, welchen Gang und welche Richtung die christliche Religionsphilosophie nehmen werde.

Es ist, sagt Origenes, durch die kirchliche Lehre und Glaubensnorm bestimmt, daß ein Gott alles geschaffen, und dann in den letzteren Zeiten Jesum Christum gesandt hat; daß Jesus Christus, der in die Welt gekommen, vor allen Geschöpfen von dem Vater gezeugt und Mensch geworden; daß der heilige Geist Gott und dem Sohne an Würde und Verehrung gleicht; daß durch Gottes Geist die heilige Schrift verfaßt, und diese außer dem offenbaren noch einen versteckten und verborgenen Sinn habe; daß jede vernünftige Seele Freiheit des Willens und der Willkür, und mit dem Teufel und seinen bösen Engeln zu kämpfen habe; daß es aber auch gute Engel gebe, welche Gott dienen, und zur Vollendung des Heils der Menschen beförderlich sind; daß die Welt enstanden und zu einer gewissen Zeit angefangen habe zu seyn, auch einmal ihrer Verderbtheit wegen aufgelöst werde; daß die vernünftige Seele nach ihrer Trennung von dem Körper nach Verdienst Strafe oder Belohnung erhalten, und daß der menschliche Körper in seiner Unverdorbenheit auferstehen werde. Es gibt aber viele Puncte, welche nicht deutlich vorgetragen sind, Lehren, bei denen gesagt wird, daß etwas sei, aber nicht, wie oder warum es sei. Z. B. bei dem heiligen Geiste wird nicht bestimmt unterschieden, ob er entstanden oder nicht entstanden, und ob er für den

Sohn Gottes selbst zu halten sei; ob die Seele durch den Samen fortgepflanzt werde, oder auf eine andere Art entstehe; was der Teufel und seine bösen Engel sind; was vor dieser entstandenen Welt gewesen, und was nach ihr seyn werde; wie Gott gedacht werden müsse, ob körperlich oder von einer andern Natur als die Körper sind; dasselbe muß auch von Christus, dem heiligen Geiste, von der Seele und jedem vernünftigen Wesen untersucht werden [16]), wenn die Engel geschaffen worden, wie und von welcher Beschaffenheit sie sind; ob Sonne, Mond und Sterne beseelet sind oder nicht. Allein zu diesen Untersuchungen gehören außerordentliche Gaben des heiligen Geistes, die Gabe der Sprache, der Weisheit und Wissenschaft, welche nicht allen gegeben sind [17]). Wenn wir diesen Unterschied zwischen der christlichen Religion, insofern sie zum Unterrichte des Volks dienen sollte, und dem gelehrten System derselben, und die ganze Richtung auf eine Religionsphilosophie erwägen, so finden wir hier schon einen ganz andern Geist, als welcher das Urchristenthum belebte. In diesem wehet ein Geist der höchsten Einfalt eines religiösen und sittlichen Gemüths, welches ganz ferne ist von allen Speculationen, von aller Sucht eines eitlen Wissens. Hier aber spricht auch aus dem sonst bescheidenen und liebenswürdigen Origenes der Geist der höchsten Speculation, ein Streben, das Universum und das Höchste in demselben zu erforschen, ohne die geringste Ahndung, daß dieses Speculiren dem Christenthume fremd ist, ohne den geringsten

16) Deus quoque ipse quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae, quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque de Christo et de Spiritu sancto requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est.

17) Origenes *Principia. Praefatio.*

sten Zweifel, ob ein solches Wissen auch dem menschlichen Geiste überhaupt möglich sei.

Diese speculative Tendenz, welche das Christenthum erhielt, läßt sich aus folgenden Ursachen erklären. Einmal war der Hang zur Speculation, der dem Menschen natürlich ist, durch das Christenthum nicht ausgerottet, sondern nur durch die Richtung auf das Höchste, was dem Menschen noth ist, verdunkelt, geschwächt und zurückgedrängt worden. Jesus hatte eine Umänderung in der Denkart und Handlungsweise der Menschen begonnen, indem er sie auf ihre Bestimmung, durch treue Erfüllung ihrer Pflichten Gott wohlgefällig zu leben und dahin zu trachten ihm ähnlich zu werden, aufmerksam gemacht hatte, und er hatte darum nur auf das unvertilgbare religiöse und sittliche Gefühl in dem Menschen hingewiesen, ohne sich in Speculationen einzulassen. Eben darum aber war das Verhältniß zwischen der Speculation und der praktischen Erkenntniß und der Religion von ihm unentschieden geblieben. Die letzten zogen in den ersten Zeiten des Christenthums, als es noch mit dem Heidenthume zu kämpfen hatte, das erste und vorzüglichste Interesse auf sich. Nachdem aber dieser Kampf zum Vortheil des Christenthums entschieden war, und dieses in seiner jugendlichen Kraft da stand, fing auch der Geist der Speculation, der nur eine Zeitlang geschlummert hatte, sich mächtiger zu regen an.

Zweitens. Die christlichen Lehrer, welche mit der wissenschaftlichen Cultur der Griechen bekannt waren, und durch das Studium der Philosophie einige philosophische Bildung erlangt hatten, fingen an, daß Bedürfniß einer gründlichen und philosophischen Religionserkenntniß zu fühlen. Die Ueberzeugung, daß Gott der Urheber der christlichen Religion sei, und alle die zu ihr gehörigen Wahrheiten offenbaret habe, konnte forthin nicht mehr das Streben nach Gründen befriedigen, sondern man suchte selbst aus diesen gewisse Grundwahrheiten zu entdecken,

decken, aus welchen die Wahrheit alles dessen, was die Religion zu glauben lehrte, erkannt werden könnte, und man strebte nach einem Fürwahrhalten aus Gründen, welches sich über die gemeine Erkenntniß des Christen erheben sollte. Dieses war insbesondere die Denkart des Origenes.

Drittens. Das Christenthum als göttliche Lehre war zu beschränkt, als daß es den menschlichen Geist gehörig ausfüllen und beschäftigen konnte die Annahme eines vollständigen Systems der Erkenntnisse auf die Auctorität auch der unendlichen Vernunft, die nicht trügen kann, ist doch in die Länge dem menschlichen Geiste nicht angemessen, weil die Thätigkeit der Vernunft hier ganz leer ausgehet [18].

Viertens. Manche Lehrer hatten auch gewisse individuelle Ueberzeugungen, worauf sie ihr eigenes Nachdenken oder das Studium fremder Systeme geführt hatte, für welche sie sich sehr interessirten, und sie daher in eine engere Verbindung mit dem Christenthume zu bringen suchten, denn das Christenthum war einmal die Summe von allen, wenigstens den wichtigsten Wahrheiten, welche völlig ausgemacht waren, und auch nicht den geringsten Zweifel zuließen. Was war daher natürlicher, als der Wunsch, alle übrigen Wahrheiten, die sie sonst woher erworben hatten, mit dem Codex der unverfälschten Wahrheiten zu vereinigen. Dazu gehörte aber eine gelehrtere Bearbeitung der Religionswahrheiten, und eine systematischere Form derselben. Auf diese Art entstand Origenes Religionsphilosophie größtentheils [19].

Fünf-

18) Origenes *Principia. Praefatio.* §. 3. (Man sehe Note 5.)

19) Münschers Dogmengeschichte. 1. B. S. 165. 170.

Fünftens. Nachdem einige Kirchenväter, wie Origenes und Tertullian, das erste Beispiel gegeben hatten, und ein freierer Untersuchungsgeist sich hier und da erhob und verbreitete, der nicht bei dem Buchstaben des Christenthums stehen blieb, sondern nach einem tiefern Sinne und einem befriedigendern Aufschlusse forschte, kamen eine Menge von Ansichten, Erklärungen, Dogmen, Behauptungen in Umlauf, welche bald mehr dem buchstäblichen Sinne der kirchlichen Ueberlieferungen treu blieben, bald sich mehr von demselben entfernten. Es konnte nicht fehlen, daß sich bei der großen Mannigfaltigkeit auch Verschiedenheit, Entgegensetzung und Widerstreit einfand. Es lag aber ursprünglich in dem Christenthume die Idee der Einheit und Uebereinstimmung, denn die unmittelbare Offenbarung Gottes ist das Fundament aller Lehren und Anordnungen. Verschiedenheit, Abweichung, Widerstreit ist ein Merkmal eines endlichen Verstandes. Wenn also die Kirchenlehrer die Göttlichkeit des Christenthums in der Lehre und dem religiösen Cultus erhalten und behaupten wollten, so mußten sie besonders Rücksicht auf die Einheit, Einförmigkeit und Harmonie nehmen, und alle Uneinigkeit und Disharmonie zu entfernen suchen [20]. Da nun

20) Daher betrachten auch die Kirchenväter die Uneinigkeit der Philosophen als einen Beweis von der Falschheit und Trüglichkeit der Philosophie. Augustinus *de civitate Dei.* l. XVIII. c. 41. ipsi Philosophi, qui non videntur laborasse in studiis suis, nisi ut invenirent, quomodo vivendum esset accommodate ad beatitudinem capessendam, cur dissenserunt et a magistris discipuli et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis rationibus ista quaesierunt? — Has et alias pene innumerabiles dissensiones philosophorum, quis unquam populus, quis senatus, quae potestas vel dignitas publica impiae civitatis dijudicandas, et alias probandas ac recipiendas, alias impro-

nun aber der Forschungsgeist sich nach und nach ausbreitete, und selbst die Speculation an manche Lehren des Christenthums sich wagte, verschiedene Ansichten und Behauptungen sich hervorthaten, so mußten die Kirchenlehrer darauf denken, die Einheit des Glaubens, der Lehre und des Ritus zu retten; die abweichenden Erklärungen und Behauptungen zu widerlegen, und von den einstimmigen auszusondern, und zu diesem Ende gewisse Grundsätze und Grundregeln aufzustellen und allgemein zu machen, aus welchen eine gewisse Einförmigkeit hergeleitet, verbreitet und erhalten werden konnte.

Der Speculationsgeist nahm aber eine doppelte Richtung. Denn entweder ging man von einem Satze, welcher in dem Christenthume unmittelbar und ausdrücklich, oder mittelbar enthalten war, aus und schloß von der Wahrheit desselben auf die Wahrheit aller daraus abgeleiteten oder mit demselben verknüpften Sätze. Es wurde dabei das Princip zum Grunde gelegt: Gott kann nicht trügen. Alles was Gott offenbaret hat, ist untrüglich gewiß. Oder man legte gewisse Sätze zum Grunde, welche nicht aus der Offenbarungsquelle des Christenthums entlehnt waren, dessen ungeachtet aber für wahr gehalten wurden, und schloß von der Wahrheit derselben auf die Falschheit oder Wahrheit der-

improbandas repudiandasque curavit; ac non passim sine ullo judicio confuseque habuit in gremio suo tot controversias hominum dissidentium non de agris et domibus, vel quacunque pecuniaria ratione, sed de his rebus, quibus aut misere vivitur aut beate? Ubi etsi aliqua vera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa prorsus, ut non frustra talis civitas mysticum vocabulum Babylonis acceperit. Babylon quippe interpretatur confusio. — Nec interest Diaboli regis ejus, quum contrariis inter se rixentur erroribus, quos merito multae variaeque impietatis pariter possidet. Lactantius *divinar. institut.* V. c. 3.

jenigen Sätze in dem Christenthume, welche mit denselben widerstreitend oder einstimmig waren. Dort war der Offenbarungsglaube die Norm für alle Wahrheit; der Inhalt desselben das Höchste, welchem alles übrige untergeordnet wurde; hier gab es außer der Offenbarung noch eine andere Norm, die Vernunft, und beide waren wenigstens coordinirt. Dort galt die Regel: was der Offenbarung widerspricht, das ist falsch, und was mit ihr übereinstimmt, ist wahr; hier die Regel: was mit Offenbarung und Vernunft übereinstimmt, ist wahr, was beiden widerspricht, ist falsch. Dort war schon vor aller Untersuchung ausgemacht, daß alles, was die Offenbarung enthält, wahr ist, und es kam nur darauf an, diesen Inhalt zu entwickeln, alle Wahrheiten, die in ihr noch unentwickelt lagen, klar und deutlich hervorzuziehen. Hier mußte erst durch Gründe ausgemacht seyn, daß Etwas nach vernünftigen Gründen für wahr gehalten werden könne oder müsse, ehe es als eine offenbarte Wahrheit gelten und angenommen werden konnte.

Wir können das Ziel der ersten Richtung den reinen Supernaturalismus, das der zweiten aber den durch Rationalismus modificirten Supernaturalismus nennen. Ehe wir aber sehen, wie sich beide, obgleich nicht gänzlich einander entgegengesetzt, entzweien, und einen Kampf veranlassen, müssen wir erst das beiden gemeinschaftliche und jedem eigenthümliche Streben besonders betrachten.

Ein Streben nach allgemeiner Herrschaft ist dasjenige, was beiden gemeinschaftlich ist. Denn dieses lag in der ursprünglichen Einrichtung des Christenthums, daß es allgemeine Religion der Menschheit werden sollte. Alle Kirchenlehrer hatten daher außer dem Interesse, welches man überhaupt für die Wahrheit hat, noch einen besondern Beruf, einen speciellen Befehl von dem Stifter der Religion,

Religion, nicht allein für die Erhaltung, sondern auch für die immer weitere Ausbreitung derselben mit allem Eifer thätig zu wirken; da es aber unvermeidlich war, daß Jeder das Christenthum auf seine eigenthümliche Art auffassen mußte, eben darum, weil es ursprünglich höchst einfach war, und nur die äußeren Grundlinien eines Religionssystems enthielt, und sich daher die allgemeinen Religionslehren des Christenthums mit mehr oder weniger subjectiven Ansichten, Ideen, Erklärungen und Zusätzen vermischten; da sich dieses Subjective mit dem Objectiven innig verbunden hatte, so daß es wohl kaum Einem oder dem Andern einfiel, beides von einander zu unterscheiden: so strebte natürlich jeder Religionslehrer, das Christenthum in der individuellen Gestalt, in der mehr oder weniger systematischen Form mit allen den Zusätzen und Bestimmungen, die es durch die Individualität seines Geistes erhalten und angenommen hatte, auszubreiten und zur allgemeinen Religion zu machen. Die allgemeinste Form, unter welcher das Christenthum angesehen und angenommen wurde, war der reine oder modificirte Supernaturalismus, und es bildeten sich daher aus allen Bekennern des Christenthums zwei große Parteien, von denen jede ihre besondere Ansicht für die wahre hielt, und daher das durch dieselbe modificirte Christenthum allgemein auszubreiten, und zur herrschenden Religion zu machen strebte.

Die erste Partei stützte sich einzig und allein auf Offenbarung. Die Religion bestehet in der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, inwiefern Gott dieses selbst kund gemacht hat, und in dem durch diese Erkenntniß bestimmten Handeln. Es sollte in der ganzen Religion nichts Menschliches, sondern Alles in ihr göttlich seyn, sowohl die Religionswahrheiten, als die religiösen Handlungen, welche in der Kirche angeordnet worden; sowohl der Glaube, mit welchem jene angenommen, als die gute Gesinnung, mit welcher diese ausgeübt wurden,

den, und die herrlichen Wirkungen, welche aus beiden entspringen. Die Religion muß also erstens eine göttliche Quelle haben, und zweitens die Benutzung dieser Quelle darf nicht nach menschlichem Belieben, sondern sie muß selbst wieder auf eine der göttlichen Offenbarung gemäße Weise geschehen; — das heißt, es muß selbst von Gott offenbaret werden, was und wie aus jener Quelle geschöpft werden soll. Diese Maxime wurde bald offenbar in den Streitigkeiten mit einigen Parteien, welche von dem Gewöhnlichen abweichende Meinungen vortrugen und behaupteten. Tertullian fand, daß alle Ketzereien in dem Christenthume aus der Philosophie entspringen [21]), weil diejenigen, welche die Philosophie außer der Offenbarung etwas gelten lassen, aus jener in den Inhalt dieser etwas Fremdartiges eintragen. Er will also, daß die Lehrer des Christenthums sich einzig und allein an die Offenbarung, als die einzige ungetrübte Quelle der Wahrheit halten sollen, damit die Vernunft sich nicht als Auslegerin dessen aufwerfe, was Gott als Wahrheit offenbaret und als Vorschrift angeordnet hat. Dann durfte aber auch die Urkunde

21) Tertullianus *de praescriptionibus adversus haereses* c. 7. Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae seculi, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a Philosophia subornantur. Idem c. 6. Haeresis graeca voce dicta ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda sive ad suscipienda quaelibet, ipse sibi elegit. Nobis vero nihil nostro ex arbitrio inducere licet nec eligere, quod aliqui de suo arbitrio induxerunt. Apostolos autem Dei habemus autores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, eligerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt.

kunde der Offenbarung nach den allgemeinen Regeln der Auslegungskunst nicht erklärt werden, denn sonst wäre dieselbe so wie jedes andere Buch denselben Verstandesregeln unterworfen. Damit nun die Offenbarungsurkunde, welche doch auch einer Erklärung bedarf, da sie nicht durchaus klar und deutlich abgefaßt ist, nicht auf menschliche Weise, nicht durch etwas, was eine Creatur und also Gott unterworfen ist, ausgelegt werde, muß eine Norm der Auslegung vorhanden seyn, welche selbst wieder von Gott herrühret und also offenbaret ist. Die Annahme einer offenbarten Norm für die Auslegung der Offenbarung lag zwar schon in dem Supernaturalismus, und eine consequente Entwickelung desselben mußte nothwendig darauf führen. Allein die christlichen Lehrer pflegten selten eine Idee von selbst mit Consequenz durchzuführen, sondern nur auf äußere Veranlassung faßten sie die Elemente eines Systems nach und nach schärfer ins Auge [22]). Auf eben die Art wurden sie erst durch den verschiedenen Gebrauch, den man von der Bibel machte, verschiedene nicht mit einander zu vereinbare Lehren daraus abzuleiten, durch den Mangel der Kenntniß der zur gesunden Auslegung derselben erforderlichen Regeln, und Vorkenntnisse durch die Maxime, alle menschliche Auctorität von der Lehre des Christenthums zu entfernen, darauf geführt, eine Norm zur Erklärung der Bibel anzunehmen, welche ebenfalls von Gott und Jesu, nur nicht schriftlich, sondern mündlich offenbaret sei — eine Norm, welche den Schlüssel zum richtigen Verstehen der Bibel enthalte. Diese Norm war nichts

22) Irenaeus *adversus haereses* III. c. 2. Quum ex scripturis arguuntur (haeretici), in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem.

nichts anders als die Tradition [23]). Drittens. Der Glaube, die Zuversicht, mit welcher die Lehren des Christenthums angenommen werden, wird selbst von Gott in den Menschen hervorgebracht, und hängt nicht von dem willkürlichen Gebrauche der menschlichen Kräfte, noch von den nothwendigen Gesetzen der menschlichen Natur ab. Der erste Schritt, wodurch ein Mensch ein Christ wird, ist ein freies Geschenk der Gottheit [24]). Viertens. Alle gute Gesinnung, Gott und Menschen zu lieben, und die Vorschriften des Christenthums zu erfüllen, kommt ebenfalls von Gott, der einzigen Quelle alles Guten. Der Mensch hat nicht das natürliche Vermögen Gutes zu thun. Wenn auch Handlungen noch so vernünftig und edel scheinen, so ist es doch nur Schein, wenn nicht ein höherer Beistand, der das natürliche Vermögen ersetzt, hinzukommt. Erst als-

23) Irenaeus *adversus haereses* IV. c. 26. Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, Presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Tertullianus *Praescription.* c. 19. Non ad scripturas provocandum nec, in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae. — Ordo rerum postulabat, illud prius proponi: cujus sint scripturae? ubi enim apparuerit, esse veritatem et disciplinae et fidei, illic erit veritas scripturarun et expositionum omnium Christianarum,

24) Augustinus *de praedestinatione sanctor.* c. 5. Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. — Quisquis audet dicere, habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, profecto contradicit huic apertissimae veritati, non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino.

alsdann handelt der Mensch aus Gott, und um Gottes Willen, welches allen Handlungen allein den wahren Werth und den eigentlichen Charakter der Güte gibt [25]). Gott ist also die absolute Ursache alles Guten, sowohl dessen was ist, als dessen, was geschehen soll. Alles bekommt nur dadurch den Charakter des Guten, daß es von Gott bewirkt worden. Was Gott gebietet, ist gut, und was er verbietet, ist böse. Der Wille Gottes als des Schöpfers und Gesetzgebers aller Dinge, und als des vollkommensten Wesens ist die höchste Richtschnur dessen, was Gut und Böse ist [26]). Es kann also aus keiner andern Erkenntnißquelle, als aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung erkannt werden.

Das Streben dieser Partei ging also darauf hinaus, das ganze Christenthum und was damit zusammenhing, alle der Menschheit wichtige Ueberzeugungen von Tugend und Recht, oder in einem noch größeren Umfange, alle wahre Erkenntnisse auf eine unmittelbare göttliche Ueberlieferung zu gründen. Gott hatte durch Jesum einigen Aus-

25) Lactantius *divinar. institut.* l. VI. c. 9. Augustinus *de civitate Dei* l. XIX. c. 25. Proinde virtutes, quas humana mens sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae atque superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. Sicut enim non est a carne, sed super carnem, quod carnem facit vivere: sic non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere; nec solum hominem, sed etiam quamlibet potestatem virtutemque coelestem. De trinitate l. XIV. c. 1.

26) Lactantius *divinar. institut.* l. VI. c. 9. Augustinus *de civitate Dei* l. XVIII. c. 41.

Auserwählten dieselben mit dem Geiste des Verständnisses und der Auslegung mitgetheilt. Andere von Gottes Geiste beseelte Männer hatten die Lehren Jesus aufgezeichnet, so wie die von demselben Geiste getriebenen Apostel ihre Ermahnungen, Erweckungen und Vorschriften an einige von ihnen gestiftete Gemeinden gerichtet. Das Christenthum breitete sich immer mehr aus; eine Gemeinde nach der andern trat hinzu. Es waren aber oder sollten wenigstens immer dieselben Lehren und Vorschriften seyn, welche die Lehrer auf dem Wege der mündlichen und schriftlichen Tradition von Jesus und Gott empfangen, und den künftigen Generationen und neu hinzutretenden Bekennern des Christenthums wieder überlieferten. So beruhete also das ganze Christenthum mit allen Gemeinden, welche sich zu demselben bekannten, auf etwas Geschichtlichem, und die Bewährung der wahren Lehre war nichts anders, als eine durch die Tradition fortgeführte Ableitung bis zur Stiftung des Christenthums von Gott durch Jesum. Das Christenthum bekam einen geschichtlichen Charakter. Die Wahrheit der Lehre hing davon ab, ob sie von Gott offenbaret worden; und dieses wurde auf dem historischen Wege vermittelst der Tradition ausgemittelt [27]). Die Bekenner des Christenthums waren in dem Besitzstande dieser Tradition, oder welches eben so viel ist, der göttlichen Wahrheiten. Nur in dem Schoße des Christenthums konnte man derselben theilhaftig werden. Wer kein Christ, kein Mitglied der von den Aposteln gestifteten und von diesen entsprungenen Kirchen war, der hatte keinen Theil an der wahren Erkenntniß und den wichtigen Folgen derselben. So wurde die Kirche

27) Tertullianus *de praescriptionib.* p. 102. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo suscepit.

Kirche die Verwahrerin aller göttlichen Wahrheit, der unveränderlichen Norm, des einzigen Canons aller Wahrheit, und alles Irrthums, des einzigen Schlüssels zur Erklärung und Auslegung der religiösen Wahrheiten; nicht weniger aller wahren Tugend und aller gewissen Hoffnung der Unsterblichkeit und der ewigen Glückseligkeit [28]). Dieser letzte wichtige Punct machte, daß man aus Menschenliebe wünschen und arbeiten mußte, die christliche Kirche so weit als nur möglich auszudehnen. Der erste, daß man auf Erhaltung der Reinheit und Einförmigkeit der Lehre die größte Sorgfalt wendete [29]). Denn es lag schon in

28) Lactantius *Institut. divinar.* l. IV. c. 30. Sola igitur catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis; hoc est domicilium fidei; hoc templum Dei; quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est. III. c. 12. Augustinus *de civitate Dei* l. V. c. 18. cum alia (außer der Kirche) non sit, non ubi vivatur in hominum gloria, sed ubi vita requiratur aeterna. Clemens Alexandrin. *Stromat.* VII. p. 755. In sola veritate et antiqua ecclesia perfectissima cognitio, et ea, quae est revera optima haeresis. Irenaeus III. c. 4. Tantae igitur ostensiones sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerunt omnia, quae sint veritatis, ut omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae.

29) Tertullianus *de jejuniis.* c. 13. Et hoc quam dignum, fide auspicante congregari undique ad Christum. Vide, quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum. Cyprianus Epist. 56. Idcirco enim, frater carissime, copiosum corpus est sacerdotum, concordiae glutine atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresin facere et gregem Christi lacerare et vastare tentaverit, subveniant ceteri, et quasi pastores ubivis et misericordes oves domi-

in dem Begriffe einer Kirche einer offenbarten Religion, daß sie nur eine und eine allgemeine seyn könne; daß sie ausschließlich die göttliche Offenbarung besitze; daß es in ihr keine wesentliche Verschiedenheit in den Lehren und kirchlichen Anordnungen geben dürfe. Dieser Begriff enthielt eigentlich nur das Ideal einer kirchlichen Vereinigung, welchem die Wirklichkeit nie entsprach, noch entsprechen konnte; allein die Idee der unsichtbaren Kirche diente zum Vorbild für die sichtbare, welche sich jener so ähnlich als nur möglich zu machen suchte, und zur Erreichung eines nicht möglichen Zweckes allerlei zweckwidrige und gewaltsame Mittel ergriff. Glaubensbekenntnisse und Glaubensnormen, kanonische Bestimmung der gültigen Normen für den Glauben, Norm für die Auslegung derselben, Concilien, Kirchenbann, Verfolgung durch den Arm der weltlichen Macht, konnten zwar im Aeußeren eine scheinbare Uebereinstimmung und Einförmigkeit hervorbringen, aber sie war keine Folge eines innern lebendigen Geistes, der sich aller Gemüther bemächtiget und in allen durch gleiche Ueberzeugung für das Erkennen und Handeln wirksam bewiesen hätte, sondern das Werk todter Formeln, welche den Menschen mit Unterdrückung des Selbstdenkens, des eigenen Gebrauchs ihrer Kräfte aufgezwungen, und maschinenmäßig oder mit Heuchelei nachgebetet wurden.

Die zweite Partei nahm zwar auch eine Offenbarung an, woraus das Christenthum entsprungen sei. Sie hielt aber dafür, daß diese Quelle nicht die einzige für die Erkenntniß der Wahrheit sei, daß sie nicht unbedingt, ohne alle

dominicas in gregem colligant. Irenaeus I. c. 10. Acceptam hanc praedicationem ac fidem ecclesia, tametsi per totum orbem sparsa, summo studio et cura perinde atque unam domum incolens, conservat, ac velut animam unam atque unum idemque cor habens, his aeque fidem accommodat et miro consensu quasi uno ore praedita, haec praedicat, docet, tradit.

alle Prüfung als untrügliche Erkenntnißquelle angenommen werden dürfe, sondern daß auch die Vernunft eine Stimme bei der Prüfung derselben habe, und vor allen Dingen über die Zuverlässigkeit derselben haben müsse. Sie wollte nicht, daß ihr etwas als wahr aufgedrungen wurde, für dessen Wahrheit sie sich nicht selbst aus vernünftigen Gründen überzeugen könnte, und sie behielt sich daher das Recht, zwischen dem, was wahr und nicht wahr ist, nach eigner Einsicht und Ueberzeugung wählen zu dürfen, als ein in der Vernunft gegründetes und unveräußerliches Recht, vor [30]). Diese Partei protestirte also gleichsam gegen die unbedingte Gültigkeit der in den Augen der ersten in der Offenbarung enthaltenen Glaubensnorm. Sie wollte sich durch eine solche nicht die eigne freie Prüfung dessen, was für wahr zu halten sei, nehmen, noch beschränken, noch durch eine andere Norm vorschreiben lassen, was in den Urkunden der Offenbarung gefunden, und wie ihr Sinn bestimmt werden sollte. Sie nahm außer dem Neuen und Alten Testament und außer der Apostolischen Tradition ein höheres Princip für die Beurtheilung der Wahrheit an, und behauptete, daß in der mündlichen und schriftlichen Offenbarung nicht allein Wahrheit enthalten, sondern auch manches Falsche beigemischt worden, welches,

30) Tertullianus *Praescript.* c. 6. Haeresis graeca voce dicta ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil nostro ex arbitrio inducere licet, nec eligere, quod aliqui de suo arbitrio induxerunt. Apostolos autem Dei habemus autores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, eligerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt. Augustinus Epistola 56. Omnium haereticorum quasi regularis est illa temeritas scilicet, ut conentur auctoritatem stabilissimam fundatissimae religionis quasi religionis nomine et pollicitationis superare.

welches nach einem andern Princip wieder geschieden werden müsse [31]).

So vernünftig aber auch diese Protestation und Berufung auf eigene Prüfung war, so waren dennoch ihre höheren Grundsätze nicht gerade immer selbst unmittelbare Wahrheiten der Vernunft. Nicht selten hatten die Anhänger dieser Partei sich für gewisse Philosopheme erklärt, die nichts weniger als evidente Wahrheiten waren, und bei denen meistens subjective Gründe den Mangel der objectiven ersetzten. Es war also nicht immer unmittelbar die Vernunft und ein reines Vernunftinteresse, für welche jene Protestation galt. Indessen kann man doch, wenn auch nicht immer die Anwendung, doch die Maxime selbst, nicht ohne eigne Prüfung anzunehmen, als vernünftig billigen und loben.

Es war überhaupt von sehr wichtigen Folgen, daß sich unter den Bekennern des Christenthums eine Partei fand, welche die Selbstprüfung zum Grundsatze angenommen hatte. Denn außerdem wäre zu besorgen gewesen, daß ein blinder Glaube herrschend worden wäre, welcher alles Selbstdenken, Forschen und Untersuchen verdrängt hätte. Was blieb dem menschlichen Untersuchungsgeiste wohl noch übrig, wenn es einmal feste Ueberzeugung geworden

31) Irenaeus *adverſ. Haeretic.* l. III. c. 2. Apoſtolos enim admiscuiſſe ea, quae ſunt legalia, ſalvatoris verbis, et non ſolum Apoſtolos, ſed etiam ipſum dominum modo quidem a demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a ſummitate feciſſe ſermones, et ſe vero indubitate et intaminate et ſincere abſconditum ſcire myſterium: quod quidem impudentiſſime eſt blasphemare ſuum factorem. Evenit itaque, neque ſcripturis jam, neque traditioni conſentiri eos. Tertullianus *Praeſcript.* p. 204. Haec regula a Chriſto, ut probatur, inſtituta, nullas habet apud nos quaeſtiones, niſi quas haereſes inferunt, et quas haereticus facit.

den war, nicht nur, daß die göttliche Offenbarung die lautere Wahrheit enthalte, was freilich nicht in Zweifel zu ziehen war, sondern auch, daß etwas Gegebenes wirklich göttliche Offenbarung enthalte, daß diese sich selbst als Offenbarung erweise, daß die Erklärung ihres Sinnes wieder auf einer Offenbarung beruhe; daß die Offenbarung und die in ihr enthaltenen Lehren jede Frage, jede Untersuchung ausschließe? Jetzt stützte sich ja alle Wahrheit und Ueberzeugung auf einem Auctoritätsglauben, daß es nämlich Gott gesagt habe; und die Ueberzeugung, daß es Gott gesagt habe, wieder auf den Glauben, daß es die von Gott durch Jesum eingesetzten Lehrer, und die darauf folgenden Lehrer, welche die Summe der göttlichen Wahrheiten gleichsam durch Erbschaft empfingen, geglaubt, gelehrt, gesagt haben. Nicht die Vernunft, nicht Gründe bestimmen also die Wahrheit, sondern ein bloßes Factum, daß etwas zur kirchlichen Lehre gehöre, welche durch eine ununterbrochene Folge aus der göttlichen Offenbarung geflossen sei, ein bloßer Besitzstand und Verjährung [32]). Es war daher wichtig, daß während der menschliche Untersuchungs- und Prüfungsgeist in einen absoluten Supernaturalismus

32) Tertullianus *Praescript.* p. 215. Quid enim si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? — Ita ex ipso ordine manifestatur, id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Ea sententia manebit adversus posteriores quasque haereses, quibus nulla constantia de conscientia competit ad defendendam sibi veritatem. Ceterum si quae audeant interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis, traditae possumus dicere, edant ergo origines ecclessiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem.

lismus abzusterben schien, eine entgegengesetzte Partei durch die Maxime einer freiern Prüfung und Untersuchung diesem geistigen Tode entgegen arbeitete. So sehr daher auch auf der einen Seite die Abweichungen und Einwürfe der Häretiker von den Rechtgläubigen verabscheuet und verfolget wurden, so gab es doch unter den letzten auch immer Männer von liberaler Denkungsart, welche die Vortheile dieses Streits und Kampfs, selbst auch für die Ausbildung, Bestimmung und deutlichere Einsicht der christlichen Religionslehre, einsahen und schätzten [33].

Es war ganz natürlich, daß aus dem Standpuncte der ersten Partei jede abweichende Vorstellung, Behauptung und Ansicht nicht allein als ein Irrthum, sondern sogar auch als ein verschuldeter, aus einem bösen Herzen entspringender Irrthum betrachtet werden mußte. Denn die christliche Kirche war einmal im ausschließenden Besitz der Wahrheit, und außer ihr konnte es daher keine Wahrheit, sondern nur das Gegentheil geben. Die Wahrheiten der christlichen Religion waren ferner so einleuchtend, so unbezweifelt, weil sie Gott selbst, der nicht lügen noch täuschen kann, offenbaret hatte. Wer diese nicht annehmen wollte, der mußte aus bösem Willen seine Augen vor der Wahrheit verschließen, oder sein Herz verhärten, um ihr nicht zu huldigen.

So sehr aber auch die Kirchenväter, welche mit Eifer für die Erhaltung der rechtgläubigen Lehre in ihrer Einheit und Reinheit erfüllt waren, jede Ketzerei verabscheuen mußten,

33) Origenes *Homilia* 9. in Num. T. 1. p. 141: Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur; propter hoc et Apostolus dicebat: oportet haereses esse.

mußten, und so sehr sie auch auf die Ausrottung derselben bedacht waren, so traten doch immer von neuem Ketzereien hervor, ohne daß sie je ganz ausgerottet werden konnten. Denn die Rechtgläubigkeit und die Ketzerei waren nicht nur entgegengesetzt, und daher in einem gegenseitigen Kampf begriffen, sondern das System der Rechtgläubigkeit bildete sich auch erst durch und in diesem Kampfe; je mehr aber jenes System eine feste Gestalt erhielt, desto zahlreicher wurden die Gegensätze, woraus Ketzereien hervorgehen konnten. Wenn indessen die Ketzereien dennoch nicht wirklich zunahmen, in dem Verhältnisse als die Lehrsätze des rechtgläubigen Systems festgesetzt wurden, so darf man nicht vergessen, daß die immer engere Verbindung der christlichen Gemeinden zu einer Kirche, die nähere Zusammentretung der weltlichen Macht und der Kirche, die Wahl der Mittel, die Ketzer zu bekehren, sie aus der Gemeinschaft der Kirche, ja der bürgerlichen Gesellschaft zu verbannen, die Freiheit und Unbefangenheit des Denkens als ein gefährliches und gottloses Spiel auf alle Art einzuschränken, ja manche Abweichungen von den Lehren und Satzungen der Kirche als Verbrechen zu bestrafen, den menschlichen Verstand immer mehr in Fesseln legte, seine Entwickelung und Ausbildung verhinderte, den Muth zum Selbstdenken und zum freien Vortrage des Gedachten schwächte und niederschlug.

Beide Parteien geriethen mit einander nothwendig in Kampf. Denn beide beschäftigten sich ja mit Wahrheiten, welche von Gott offenbaret und als ein Gemeingut für die ganze Menschheit bestimmt waren. Was si als Wahrheit erkannten, das sollte daher auch als Wahrheit allgemein angenommen werden. Sie waren darin beide einig, daß göttliche Wahrheit, das ist, Offenbarung, allgemeine unumstößliche Wahrheit ist. Nur darin, was für Offenbarung gehalten werden müsse, gingen sie von verschiedenen Gesichtspuncten aus, und stellten entgegengesetzte An-

sichten auf. Nach der ersten muß sich Offenbarung als solche selbst constituiren; denn Offenbarung ist ein Factum, welches wie jedes andere Factum auf dem geschichtlichen Wege durch Zeugen, und zwar durch göttliche Zeugen, als ein göttliches Factum beurkundet werden muß, und wo, wenn das Factum beurkundet ist, der Inhalt der Offenbarung keine weitere Untersuchung oder Prüfung erfodert. Nach der zweiten ist aber nicht das Factum der Offenbarung das erste, sondern das letzte, was in Untersuchung kommt, und vorher muß der Inhalt geprüft und eine Offenbarung Gottes würdig befunden werden, ehe man sich von dem Factum überzeugen kann. Die Tendenz der ersten war also ein auf Auctorität gegründeter Glaube, die der zweiten ein auf Gründen beruhendes Wissen, welches erst zu dem Glauben an Offenbarung führen sollte. Die zweite nahm ein noch höheres Princip als die Offenbarung zur Prüfung des Inhalts der Offenbarung an. Die erste Partei hielt aber dieses höhere Princip für nichts anders als für Willkür, welche der objectiven Wahrheit entgegengesetzt werden sollte, und darum setzte sie sich der andern mit solchem Eifer entgegen.

Die Maxime dieser zweiten Partei war unverwerflich und der Würde eines vernünftigen Wesens ganz angemessen. Allein man muß hier die Maxime von der Anwendung unterscheiden, und wenn die letzte fehlerhaft war, nicht darum auch die erste verwerfen. Vielfältig wurde ein falscher Grundsatz zum Prüfstein angenommen, welcher nicht in der Vernunft gegründet war, sondern selbst auf einer andern Erkenntnißquelle beruhete; nicht selten suchte man auf diesem Wege gewisse Philosopheme und Meinungen mit dem Christenthum zu vereinigen, welche selbst ohne vorgängige Prüfung angenommen worden. Nicht immer war also ein reines Vernunftinteresse die Triebfeder, welche die Heterodoxen zu ihrer Abweichung bestimmte, sondern ein blinder Eifer für gewisse einmal angenommene Lieblingsmeinungen.

Doch

Doch alles dieß ist nur Mißbrauch jener Maxime, eine falsche Richtung der menschlichen, sich selbst noch nicht kennenden, oder auch verkennenden Vernunft. Gleichwohl war es für die Cultur der menschlichen Vernunft gar nicht gleichgültig, daß diese Maxime, wenn auch noch oft mit falscher Anwendung, geltend gemacht wurde. Denn erstlich wurde dadurch doch immer einiges Interesse für die Rechte der Vernunft erhalten, und ein gänzlicher Despotismus der Unwissenheit, der Meinung, und eine gänzliche Sclaverei der Vernunft, eine geraume Zeit hindurch zurückgehalten, damit nicht jeder Keim einer besseren Ausbildung zu früh entstickten möchte. Zweitens. Die Partei der Dissentirenden war in der Regel immer die gelehrtere. Ihr eigener Standpunct und Grundsatz erhielt das Bedürfniß, in dem Gebiete der Gelehrsamkeit nicht ganz Fremdling zu bleiben, sondern die Meinungen und Ansichten andrer denkender Männer sich bekannt zu machen. Die Häretiker besaßen vorzüglich gelehrte philosophische Kenntnisse; daher entstand eben das Vorurtheil gegen die Philosophie, daß sie eine Mutter aller Ketzereien sei. Ihr Beispiel war nicht selten Ursache von der Erhaltung und Verbreitung der gelehrten Kenntnisse auch unter derjenigen Klasse, welche sonst nicht viel davon hielt, und oft zwang dazu der Streit, den die Orthodoxen mit ihnen zu führen hatten, um ihn nicht mit ganz ungleichen Waffen führen zu müssen. Drittens. Der Standpunct und der Grundsatz der Heterodoxen brachte es mit sich, daß sie auf Gründe und Beweise für ihre Behauptungen bedacht seyn mußten. Zwar thaten dieses zum Theil auch die rechtgläubigen Kirchenlehrer; wenn sie aber bewiesen hatten, daß eine Behauptung in der mündlichen oder schriftlichen Offenbarung enthalten sei, so war ihr Selbstdenken an dem Ziele. Aber die Heterodoxen, welche es sich zum Grundsatze gemacht hatten, keine Wahrheit als eine offenbarte ohne Prüfung der Gründe anzunehmen, und selbst auch bei der Auslegung

der Religionsurkunden nach Gründen zu verfahren, konnten an dieser Gränze nicht stehen bleiben. Da ihnen von den Orthodoxen die Erkenntniß der Wahrheit streitig gemacht wurde, weil sie sich von der Kirche losgerissen hatten, welche in dem ausschließlichen Besitz der Wahrheit war, so mußten sie auf eine andere Art als durch Ueberlieferung und bloßen Besitzstand die Ansprüche auf das Reich der Wahrheit zu sichern suchen. In den Streitigkeiten, in die sie mit den Rechtgläubigen verwickelt wurden, hatten sie nicht den Vortheil, daß sie wie diese durch eine Menge von Zeugen und durch die scheinbare Uebereinstimmung derselben über Wahrheit oder Falschheit hätten entscheiden können, sondern sie mußten es auf Gründe ankommen lassen.

Wenn wir alles dieses zusammen fassen, so war der Kampf zwischen der Partei der Rechtgläubigen und der Abweichenden nichts anders als ein Kampf zwischen der passiven und thätigen Vernunft. Beide waren Dogmatiker, denn beide überredeten sich, das Ziel, wonach die Vernunft ewig strebt, erreichen zu können, ohne die Gränzen untersucht zu haben, wie weit die Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich sei, und in welchen Gränzen das Streben darnach gehalten werden müsse. Beide stützten dieses Zutrauen auf einen übernatürlichen Beistand, ohne welchen die sich selbst überlassene Vernunft nicht im Stande sei, das Uebersinnliche zu erkennen. Die Rechtgläubigen betrachteten aber diese übersinnliche Erkenntniß als ein freies Geschenk der Gottheit, wobei sich die Vernunft nur leidend verhalte, nur die göttlichen Offenbarungen auf und annehme, ohne etwas von dem Ihrigen hinzuthun zu dürfen, wodurch die Wahrheit unvermeidlich verfälscht werden müßte; die Abweichenden hingegen verschmähten zwar diesen göttlichen Beistand nicht, hielten aber die Selbstthätigkeit der Vernunft für unentbehrlich, um eines Theils die göttlichen Belehrungen recht zu verstehen, und andern Theils auch eine gründliche und vernünftige Erkenntniß durch dieselbe, und

eine feste Ueberzeugung zu erlangen. So verhielt sich die Vernunft des Orthodoxen passiv, sie war wenigstens nach ihrem Hauptgrundsatze zur Ruhe und Unthätigkeit verwiesen, da ihr eine Sphäre von Erkenntniß angewiesen war, in welcher sie keine Stimme zur Beurtheilung der Wahrheit hatte; die Vernunft des Heterodoxen aber mehr thätig, da die Bestimmung und Festsetzung der göttlichen, das ist, unveränderlichen Wahrheit die oberste und letzte Stimme hatte. Für jene war die Summe der unveränderlichen Wahrheiten einmal für immer durch die göttliche Offenbarung gegeben, ohne Mitwirkung der Vernunft, und in Ansehung derselben war der Vernunft jeder Schritt vorgezeichnet. Sie durfte nicht über diesen Kreis hinausschreiten; innerhalb desselben aber sich genau an das Gegebene halten; dieses zwar erklären, erläutern, aber so, daß kein Jota hinzugethan oder weggenommen werde; und damit sie nicht von dem Sinne der göttlichen Offenbarung abweiche, wurde ihr bald die Tradition und die Beschlüsse der orthodoxen Kirche als unverletzliche Normen beigegeben, oder vielmehr vorgesetzt. Für diese hingegen waren zwar durch die Offenbarung auch Wahrheiten gegeben; aber ihre Sphäre und Summe war noch nicht bestimmt, und noch weniger als unveränderliche Norm für alle Zeiten festgesetzt; sie durfte noch hoffen, über den Inhalt des Gegebenen hinauszugehen; sie durfte sich auch innerhalb den Gränzen der Offenbarung freier bewegen, sie nach ihren eignen Grundsätzen erklären, und keiner fremden aufgedrungenen Ueberzeugung blindlings folgen.

Indem diese zwei Parteien mit einander kämpften, bildeten sich mehrere besondere Parteien, welche den ihrer Partei eigenthümlichen Grundsatz bald mit mehr bald mit weniger Strenge und Consequenz festhielten, und ihn bald in einer größeren bald in einer kleinern Sphäre anwendeten. Hierdurch entstanden mannigfaltige Modificationen und Nüanzen, Zwischenglieder und Annäherun-

gen.

gen[34]). Denn das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft, die Rechte und Gränzen der Vernunft, so wie überhaupt bestimmte Grundsätze über die Wahrheit der Erkenntniß und die Grade der Ueberzeugung, alles dieses war noch in einer gewissen Dunkelheit. So mannigfaltig aber auch alle diese Modificationen seyn mögen, so finden wir doch auf der einen Seite mehr oder weniger das Streben, die Vernunft einer andern Erkenntnißquelle, oder der Offenbarung, und auf der andern, ein Streben die Offenbarung, wenigstens was ihre Beurtheilung betrifft, der Vernunft zu unterwerfen.

Der Kampf war indessen sehr ungleich. Denn da das eigentliche Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung nie recht zur Sprache kam, und mehr stillschweigend vorausgesetzt, als mit Deutlichkeit auseinander gesetzt wurde; und da auch die Heterodoxen die Auctorität der Offenbarung nicht läugneten, sondern nur etwas beschränkt wissen wollten, so hatten die Orthodoxen eben dadurch einen großen Vortheil vor jenen voraus. Dazu kam noch zweitens, daß die Orthodoxen ein gemeinschaftliches, die Heterodoxen aber ein getheiltes Interesse hatten. Denn diese bestritten nicht das Ansehen der Offenbarung überhaupt, sondern schränkten es nur ein, und wichen hauptsächlich in der Ansicht und Erklärung einzelner Glaubensartikel ab, indem sie denselben theils einen vernünftigeren Sinn geben, theils damit andere Lehren, wovon sie sich überzeugt hielten,

34) Es versteht sich daher von selbst, daß kein Kirchenvater, ja auch selbst kein Häretiker mit ganzer Strenge und ausschließend unter die eine oder die zweite Classe gebracht werden kann. Von den letzten haben wir zu unvollständige Kenntnisse, und in den Schriften der Ersten finden wir bald die eine bald die andere Richtung, und selbst bei denen, welche sonst große Denker sind, als Augustin, fehlet doch eine strenge Consequenz. Bei dem allen aber kann man nicht läugnen, daß im Allgemeinen wirklich jene doppelte Richtung vorhanden gewesen sei.

ten, verbinden wollten. So hatte jeder Heterodoxe ein anderes Lehrsystem, für welches er sich interessirte; und wenn er auch die Maxime, Vernunft und Offenbarung einander zu coordiniren, mit andern Heterodoxen gemein hatte, so war doch jeder von dem andern durch andere Lehren und Erklärungen der Glaubensartikel getrennt. Die Orthodoxen hingegen betrachteten sich als die von Gott berufenen Lehrer der christlichen Religion, denen die Pflicht obliege, für die Reinheit und Einförmigkeit ihrer Lehren zu wachen, und jede Abweichung davon zu entfernen, zu bestreiten und zu zernichten. Wenn sie daher auch selbst nicht ganz einstimmig waren, so hatten sie doch in dem unbedingten Ansehen der Offenbarung einen Vereinigungspunct, und machten daher auch gegen die genannten Parteien der Heterodoxen gemeinschaftliche Sache. Indem nun die Orthodoxen ein großes Gewicht auf die Uebereinstimmung der Kirche setzten, und diese gleichsam als eine ununterbrochene Ueberlieferung der unverfälschten Wahrheit von dem Stifter der Religion, ja aus der Urquelle aller Wahrheit selbst, für den wichtigsten Bestimmungsgrund der Wahrheit hielten, so mußten die Heterodoxen, wenn auch ihre Lehren im Einzelnen oft viel vernünftiger waren, als einzeln stehende Parteien gegen die gesammte Kirche jederzeit unterliegen. Die Orthodoxen waren jederzeit die stärkere Partei, sie schlossen aus ihrer Gemeinschaft alle diejenigen aus, welche von dem Kirchensysteme abwichen, und verstärkten daher ihre Partei auch durch diese wenigstens scheinbare Einheit. Die Kirche wurde eine geschlossene Gesellschaft, welche zu ihrer Erhaltung Zwangsmittel zu Hülfe nahm und seit Konstantin auch die Staatsgewalt als Mittel brauchte, die Abtrünnigen entweder in den Schoß der Kirche zurückzuführen, oder durch positive und negative Strafen zu züchtigen.

Durch alles dieses erhielt nun die Kirche oder die Vereinigung der Rechtgläubigen ein großes Uebergewicht über

über die entgegengesetzten Parteien der Andersdenkenden. Jede abweichende Behauptung und Lehre, welche auch eben darum das Gegentheil der Wahrheit seyn mußte, trug zur Vermehrung ihrer Macht und Festigkeit bei. Denn jede Ketzerei wurde die Veranlassung, daß der Lehrbegriff der Kirche von einer neuen Seite erweitert, bestimmt und ein für allemal festgesetzt wurde. Je mehr aber die Norm des Glaubens, die zugleich auch ein Canon des Denkens und Forschens war, ausgedehnter, schneidender und bindender wurde, in demselben Maße nahm auch der Trieb und der Muth des Selbstdenkens, mithin auch die Anzahl muthiger Angriffe auf das Lehrsystem und kräftiger Versuche, die Fesseln des menschlichen Verstandes zu zersprengen, ab. Der Glaube an den göttlichen Ursprung der Bibel und der Tradition, das hohe Ansehen der Apostel und apostolischen Väter und der übrigen Kirchenlehrer, welche die Lehre des Christenthums rein empfangen und erhalten hatten; die entscheidende Gewalt der Concilien als Versammlungen ehrwürdiger, von dem göttlichen Geiste beseelter Männer in Feststellung der Glaubenslehren; die Glaubensbekenntnisse als Normen für die Nachkommen: alles dieses beurkundet, daß das Ansehen der Vernunft sank und sich unter dem Auctoritätsglauben beugen mußte, daß die Partei der Orthodoxen oder der strenge Supernaturalismus die Oberhand erhielt. Diese Einigkeit war aber doch mehr scheinbar als real, mehr äußerlich als innerlich. Nur dann, wenn die Religion durch eine Ketzerei in Gefahr schien, dann machten die Glieder der Kirche mehr oder weniger gemeinschaftliche Sache gegen die Abtrünnigen. Uebrigens aber herrschte nichts weniger als vollkommene Uebereinstimmung in den Grundsätzen des Glaubens und des Handelns. Alle Ketzereien entsprangen in dem Schoße der Kirche, und erst nachdem sie ihre Reife erhalten, schied sie dieselbe als Unkraut aus. Dieses war auch wegen des Mangels an festen Grundsätzen und Principien und wegen

einer hinlänglichen Fertigkeit in einer gesunden Auslegung der Religionsurkunden nicht anders zu erwarten.

Dieser Mangel und die Nothwendigkeit, die für rechtgläubig gehaltene Lehre des Christenthums gegen die Ketzereien zu vertheidigen, machte, daß die orthodoxe Kirche nie ganz aller Philosophie entbehren konnte. Denn da die Häretiker meistentheils Männer von Gelehrsamkeit, emporstrebendem Geiste und philosophischem Sinne waren, und mit den Waffen irgend einer Philosophie gegen manche Lehrpunkte der christlichen Religion stritten, so wurden dadurch die Orthodoxen genöthiget, sich ebenfalls mit den philosophischen Systemen etwas bekannt zu machen, aus welchen die Angriffe kamen. In den ersten Zeiten des Christenthums wurde die Philosophie von mehreren Kirchenvätern empfohlen, als Vorbereitung und Einleitung des Christenthums, wenigstens für den gebildeten Theil der Nationen. Nachdem sich das Christenthum über alle Erwartung schnell ausgebreitet hatte, schien die Philosophie entbehrlich, ja selbst schädlich zu seyn, weil sie als die immer fruchtbare Mutter aller Ketzereien angeklagt wurde. Aber eben dieser Umstand machte, daß man derselben zur Widerlegung der Kirche nicht entbehren konnte. Das Uebel führte auch zugleich das Heilmittel bei sich. Mehrere Umstände mußten sich vereinigen, daß die Aristotelische Philosophie zur Stütze der Theologie gewählt wurde, welche auch, wie wir oben bemerkt haben, am besten dazu geeignet war. Eine Zeitlang hindurch war zwar der größte Theil der Kirchenväter der Platonischen Philosophie am günstigsten, weil sie sich in mehreren Lehren der christlichen Religion am meisten zu nähern schien, und weil sie nach einer irrigen Ansicht, selbst aus einer gemeinschaftlichen Quelle wenigstens mittelbar entsprungen war. Dagegen fand man weit mehr Verwerfliches in der Philosophie des Aristoteles. Denn die Lehren von der **Ewigkeit der Welt**, von der **Sterblichkeit der**

Seele

Seele, von der nur bis an die Region des Mondes sich erstreckenden Vorsehung [35]), welche man theils mit klaren Worten in den Schriften des Stagiriten fand, oder aus andern Behauptungen folgerte, waren sehr anstößig, und setzten das ganze System in Mißcredit [36]). Allein die Platonische Philosophie wurde von einem großen Theile der Kirchenväter ebenfalls gehaßt, weil sie dieselbe für die Hauptfundgrube der Ketzer hielten. Dieser Vorwurf traf nun zwar die Platonische Philosophie nicht allein, sondern überhaupt jede Art der Philosophie; aber doch immer diejenige am meisten, welche einen größern Anhang und Beifall erhalten hatte. Indessen ging doch ein Theil dieses Hasses immer auch auf die Aristotelische zurück, eben darum, weil man in derselben gottlose Lehren gefunden zu haben und alle subtilere Raisonnements von dem ersten Lehrer der Dialektik ableiten zu müssen glaubte [37]). So sehr daher

35) Auch diesen Gedanken sollte Aristoteles nach der Meinung des Clemens von Alexandrien aus einer mißverstandenen Stelle eines Psalms genommen haben. *Stromat.* l. V. Αριστοτελε δε μεχρι σεληνης επηλθε καταγειν την προνοιαν εκτουδε του ψαλμου· Κυριε εν τῳ ουρανῳ το ελεος σου, και ἡ αληθεια σου ἑως των νεφελων.

36) Clemens Alexandrinus *exhortatio ad Gentiles. Stromat.* l. V. Origenes *adversus Celsum* l. 1. c. 21. Theodoretus *Sermo* V. de natura hominis. Aristoteles autem Platoni adhuc viventi manifeste adversatus est, bellumque contra academiam suscepit neque doctrinae illi honorem habuit, quam cupidissime perceperat: neque celeberrimi viri gloriam est reveritus, neque Platonicae eloquentiae vim pertimuit, sed licenter illi adversarium se praebuit, cum haud sane meliorum, sed multo peiorum dogmatum auctor extiterit. Gregorius Nazianzenus *Orat.* XXXIII.

37) Gregorius Nazianzenus *Orat.* XXXIII. *Oratio ad Constantinopolitan. Concilium*, Adversio haec,

daher auch manche Kirchenväter gegen die Aristotelische Philosophie, gegen das Studium und die Anwendung derselben eifern mochten, so fehlte es dennoch nicht an solchen, welche aus einem theoretischen oder praktischen Interesse von diesem verbotenen oder beneideten Baume der Erkenntniß Früchte pflückten. Man gewöhnte sich nach und nach daran, die Philosophie, welche den Heterodoxen zur Vertheidigung und zum Angriff gedient hatte, ebenfalls als Schutzwehr der orthodoxen Lehre zu gebrauchen, und man hielt es für recht und löblich, alles Gute und Nützliche den Gegenparteien zu entreißen, und sich zuzueignen, und das Gift der Häretiker in ein heilsames Gegengift zu verwandeln [38]. Vorzüglich aber waren es haupt-

haec, Moabitis quidem et Ammonitis nec aditus ad Ecclesiam Dei pateat, hoc est, Dialecticis et male curiosis sermonibus, qui Dei generationem ac processionem, quae nullis verbis explicari potest, inquirentes adversus veritatem temere insurgunt. Perinde scilicet ac si ea, quae vim omnem et facultatem verborum superant, ab ipsis solis percipi posse oporteat, vel omnino percipi non posse, quia ipsi ea intellectu assequi nequeunt. Epiphanius *Panar.* l. II. haer. 69. Huic argumento non dissimile est aliud ab novis illis Aristotelicis (es ist die Rede von den Arianern) inventum. Nam hujus philosophi virus omne in seipsos expresserunt, et innocentem Spiritus sancti simplicitatem benignitatemque reliquerunt. At illi mansuetudine relicta calliditatem potius amplexi sunt seque ad Aristotelem et ceteros hujus mundi dialecticos accommodare maluerunt, quorum fructus ita consectantes nullam ut justitiae frugem proferant, nec ullum Spiritus sancti beneficium, utpote contentionis plus aequo cupidi impetrare meruerint.

38) Sidonius Apollinaris *Epistol.* l. IX. *Ep.* 9. Quia potius experietur, quisque conflixerit Stoicos, Cynicos, Peripateticos, Haeresiarchas propriis armis, propriis quoque concuti machinamentis. Nam sectatores

hauptsächlich zwei Ursachen, welche der Aristotelischen Philosophie, selbst wider den Willen der Kirchenväter, einen grösseren Einfluß verschafften. Einmal hatten einige Häretiker besonders von der Arianischen Partei, als Eunomius und Aetius durch das Studium der Aristotelischen Philosophie eine solche Gewandtheit und Fertigkeit im Disputiren erlangt, daß sie die Orthodoxen, indem sie die Glaubensregeln nach den dialektischen Grundsätzen der Philosophie bestimmen und berichtigen wollten, in große Verlegenheit setzten. Sie protestirten zwar gegen die Anwendung der Philosophie auf die Lehren der offenbarten Religion als ganz unstatthaft; allein sie wurden doch eben dadurch mit einigen Theilen der Philosophie historisch bekannter, und lernten nach und nach einen ähnlichen Gebrauch von der Philosophie für die Vertheidigung der angefochtenen Lehren und zur Widerlegung der Angriffe der Häretiker machen. Doch geschah dieses immer mit Widerspruch, mit Protestationen, und nur von Einigen. Im Ganzen aber blieb es dennoch nicht ohne großen Einfluß, der sich erst in späteren Zeiten deutlicher offenbarte [39]). Schon unter Justinus des Martyrs Schriften finden wir eine eversio quorundam Aristotelicorum

tores eorum Christiano dogmati ac sensui si repugnaverint, mox te magistro ligati, vernaculis implicaturis in retia sua implagabantur, syllogismis tuae propositionis uncatis volubilem tergiversantium linguam inhumantibus, dum spiris categoricis lubricas quaestiones tu potius innodas, acrium more medicorum, qui remedium contra venena, cum ratio compellit, et de serpente conficiunt. Augustinus *de doctrina Christiana* l. II. c. 39. (Vergleiche Note 11.)

39) Augustinus *contra Iulianum* l. VI. c. 20. Ad hoc enim redacta est haeresis vestra, ut gemant sectatores vestri, non inveniri dialecticos judices in ecclesia, de Scholis Peripateticorum sive Stoicorum, a quibus possitis absolui.

rum dogmatum, die, ob sie gleich später, vielleicht zu den Zeiten der Arianischen Streitigkeiten geschrieben ist, doch beweiset, daß diese Philosophie Sensation gemacht hatte. Augustinus, Johannes Damascenus beweisen dieses noch mehr. Die zweite Ursache war, daß das Bedürfniß einer auf festen Regeln gegründeten Auslegungskunst immer drückender, besonders in den Streitigkeiten mit den Häretikern gefühlt wurde. Die Tradition konnte dieselbe keinesweges ersetzen, da sie selbst wieder einer Auslegung bedürftig oder ein bloßes Spiel mit willkürlich nach dem jedesmaligen Bedarf hervorgebrachten Sätzen war. Die Häretiker rühmten sich auch im Besitz gewisser heiliger Traditionen zu seyn, und da sie größtentheils denkende und gelehrte Männer waren, so konnten die Orthodoxen bei einer völlig willkürlichen Auslegung und bloßen Berufung auf Auctorität wenig ausrichten. Sie mußten daher ihren Auslegungen durch ein anderes Mittel Kraft zu geben suchen; dieses war die Philosophie, vorzüglich die Aristotelische, welche durch die feine logische Analyse und scharfe Unterscheidung der Begriffe, und durch die Zergliederung mataphysischer Begriffe eine feste Terminologie darbot, und dem Ausleger wo nicht ein Hülfsmittel zur Erforschung der Wahrheit, doch ein treffliches Mittel einen künstlichen Schein zu erregen, in die Hände gab [40]).

Es

40) Augustinus *de doctrina Christiana* l. III. c. 27. Ubi talis sensus eruitur, cujus incertum certis sanctarum scripturarum testimoniis non possit aperiri, restat, ut ratione reddita manifestus appareat, etiamsi ille, cujus verba intelligere quaerimus, eum forte non sentit. Sed haec consuetudo periculosa est. Per scripturas enim divinas multo tutius ambulatur; quas verbis translatis opacatas cum scrutari volumus, aut hoc inde exeat, quod non habeat controversiam; aut si habet ex eadem scriptura, ubicunque inventis atque adhibitis ejus testibus terminetur. Tertullianus *de praescriptionib. haereticor.* c. 18.

Es hatte sich eben fügen müssen, daß Aristoteles Schriften und Philosophie mit und neben der Platonischen eine größere Ausbreitung und einen stärkern Anhang erhalten hatten. Die Anzahl von vortrefflichen Auslegern der philosophischen Schriften des Aristoteles, Andronikus, Eudorus, Alexander Aegeus, Adrastus, Aspasius, Aristobulus, Herminus, Alexander Aphrodiseus vermehrte sich noch mehr, als in der neuplatonischen Schule des Ammonius und Plotinus Aristoteles Schriften zum Theil als Einleitung zu der Neuplatonischen Philosophie gelesen und erkläret wurden. Jetzt traten als Ausleger und Erklärer der Aristotelischen Philosophie Porphyr, Jamblichus, Themistius, Dexippus, Plutarchus, Olympiodorus, Syrianus, Andasius, Proklus, Hermias, Ammonius der Sohn des Hermias, Damascius, Simplicius, auf. Ja es fanden sich selbst von Zeit zu Zeit einige Gelehrte unter den Christen, welche sich öffentlich für Anhänger des Aristoteles erklärten, als Analalius, Boethius, Philopon. Es ist aber bemerkenswerth, daß unter den abendländischen Christen sich die Schätzung des Aristoteles fast einzig auf die Kenntniß seiner logischen Schriften einschränkte. Boethius übersetzte einige zur Logik gehörige Schriften, und unter denen des Augustinus finden sich auch einige darauf beziehende, z. B. decem categoriae, die ihm zwar fälschlich zugeschrieben werden, aber dennoch ein allgemeines Ansehen erhielten, und als allgemeine Richtschnur gebraucht wurden. Dieses war theils eine Folge der Schicksale, welche die wissenschaftliche Cultur in den Abendländern erfuhr, theils eine Folge des strengen Supernaturalismus, welcher in denselben sich festsetzte. Die Schwärme von barbarischen Völkern, welche nach einander die Provinzen des ehemaligen römischen Reichs überschwemmten, die Kriege und Verheerungen, welche daraus entstanden, zernichteten alle gelehrte Anstalten, alle

Denk-

Denkmäler des menschlichen Geistes. Die Folge davon war, daß der Sinn und Trieb nach höherer Geistesbildung immer mehr erstarb. Der strengere Supernaturalismus, welcher aus der Ueberzeugung hervorging, daß die mündliche und schriftliche Offenbarung Gottes alles enthalte, was der Mensch wissen könne und müsse, brachte nothwendig eine Geringschätzung aller auf dem natürlichen Wege zu erlangenden Kenntnisse hervor, von welcher sich auch die besten Köpfe nicht ganz frei erhalten konnten. Das auffallendste Beispiel davon finden wir in dem Leben des Augustinus, der in seinen späteren Jahren mit großer Mißbilligung das Lob zurücknimmt, das er in früheren dem Plato und den Platonischen Philosophen gegeben hatte, bloß aus dem Grunde, weil es Heiden waren [41]). Die angesehensten Kirchenväter, welche sich am meisten durch gelehrte und philosophische Kenntnisse auszeichneten, wiesen den Vernunfterkenntnissen einen sehr untergeordneten Rang an, und betrachteten namentlich die Philosophie nur als die Magd, und die offenbarte Theologie als die Herrscherin. Dieses Gleichniß drückte das Verhältniß der Philosophie zur Theologie der damaligen Zeit treffend aus. Die Philosophie wurde nur als dienende Magd gelitten, so lange man sie brauchen konnte; und man brauchte sie nur zu der Absicht, um scheinbare Widersprüche wegzuräumen, oder Dogmen, die einmal angenommen waren, zu vertheidigen [42]).

Diese

41) Augustinus *Retractation.* l. I. c. 1. Laus quoque ipsa, qua Platonem, vel Platonicos, sive Academicos Philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit; praesertim contra quorum errores magnos defendenda est Christiana doctrina. Man vergleiche Hieronymi *Epist.* XXII.

42) Didymus bei Johannes Damascenus *Parallela sacra* T. II. p. 685. ed Lequien. ενεςι ποτε προς

Diese Denkart war so natürlich, und dem Gesichtspunct der Religionslehrer so angemessen, daß wir sie wirklich beinahe allen Kirchenvätern mit wenigen Ausnahmen, (wie z. B. des Synesius; dieser hatte ein System von philosophischen Ueberzeugungen, welche mit den christlichen Dogmen nicht übereinstimmten, und er wollte jene diesen nicht aufopfern) [43]), gefunden wird. Wäre sie auch nicht so gemein gewesen, so wurde sie doch wahrscheinlich späterhin, da alles sich nach Auctoritäten richtete und Augustin wie Johann Damascenus ein so großes Ansehen erhielt, herrschend.

So

προς ολιγον θιγοντα δια το χρησιμον αλλοτριας διδασκαλιας, παλιν της ιδιας ευθεως εχεσθαι. οἷον γραμματικη αλλοτρια γυνη τυγχανει. ταυτη παλιν καλον προς ολιγον εγγισαι δια το τεχνικον και οξυ της αναγνωσεως. ὁμοιως ῥητορικην δια το ισχυρον τε λογε και την ακολεθιαν. αλλα και φιλοσοφιαν δια το αναποδεικτον των φαινομενων εναντιων. μετα δε τετο, ὡς απο της Αιγυπτιας Αγαρ τεκνωσαντες, παιδισκης εσης της ελευθερας Σαρρας, της αρχεσης και αυτοσοφιας εσης, παλιν εις την εκ νεοτητος τραπωμεν σοφιαν, ἥτις και θεοδοτος εστιν, ὅπως και εξ αυτης τεκνωσωμεν, εκετι ὡς απο δελης αισθητα μαθηματα, αλλ᾽ ὡς εξ ελευθερας και τελειας, σοφιας φρονησιν. Johannes Damascenus *Dialectice* c. 1.

43) Synesius *Epist.* CV. Difficile est, vel fieri potius nullo pacto potest, ut quae dogmata scientiarum ratione ad demonstrationem perducta ad animum pervenerint, convellantur. Nosti autem, philosophiam cum plerisque ex perwulgatis iisce decretis pugnare. Etenim nunquam profecto mihi persuasero, animum originis esse posteriorem corpore, mundum ceterasque ejus partes una interire nunquam dixero. Tritam illam ac decantatam resurrectionem sacrum quidpiam atque arcanum arbitror, longeque absum a vulgi opinionibus comprobandis. Animus certe quidem philosophia imbutus ac veritatis inspector mentiendi necessitati nonnihil remittit; lux enim veritati, oculus vulgo proportione quadam respondent. Et oculus

So war also das Verhältniß der Philosophie zur Theologie ganz anders gegen das achte Jahrhundert als in dem zweiten. Beide stunden damals einander gegenüber, als unabhängige, aus verschiedenen Erkenntnißquellen geflossene Disciplinen, und geriethen mit einander mehrmals in heftigen Streit, indem jede sich mit Ausschließung der andern das Supremat anmaßte. Der Streit wurde endlich entschieden. Die Theologie erhielt den Sieg nicht sowohl durch die Kraft der Gründe, als durch die große Ausbreitung des Christenthums, durch die Veränderung in der Denkart, durch die Abnahme des Interesses für Selbstdenken und Gründlichkeit, durch die immer mehr überhandnehmende Herrschaft des Auctoritätsglaubens, und durch die immer weiter um sich greifende Barbarei. Die Folge davon war, daß die Philosophie der Theologie nicht coordinirt, sondern subordinirt wurde. Die große Frage, welche, seitdem es philosophirende Köpfe gab, so großen Streit und Zwiespalt hervorgebracht hatte, ob die Vernunft im Stande sei, aus sich selbst eine Erkenntniß des Uebersinnlichen, woran der Vernunft so viel gelegen ist, zu schöpfen, war verneinend entschieden, und stillschweigend festgesetzt worden, daß es für diese Erkenntniß nur eine einzige Quelle gebe, nämlich die göttliche Offenbarung.

Die menschliche Vernunft schien es gerne zu sehen, daß eine neue, zwar schon in dem Kindesalter der wissenschaftlichen Cultur geahndete, aber bis jetzt noch nicht recht benutzte

las ipse non sine damno suo immodica luce perfruitur. Ac uti ophthalmicis caligo magis expedit, eodem modo mendacium vulgo prodesse arbitror, contra nocere veritatem iis, qui in rerum perspicuitatem intendere mentis aciem nequeunt. — Vulgo enim cum philosophia quid commune esse potest? Divinarum quidem rerum veritatem occultam esse convenit; vulgus alio modo affectus esse debet.

benutzte Erkenntnißquelle geöffnet war. Denn so nachtheilig auch diese Annahme für das Interesse der Vernunft war, so schien es doch, als würde nur allein auf diesem Wege das Ziel, nach welchem sie so lange Zeit, wiewohl vergeblich gerungen hatte, erreicht, und zugleich allen Streitigkeiten, allen Spaltungen ein Ende gemacht. Sie resignirte daher mehr aus Unmuth über das bisherige Mißlingen, als aus klarer Einsicht. Auch regte sich nicht einmal in langen Zeiträumen der Forschungsgeist, um es zur Einsicht in Ansehung dieser übernatürlichen Erkenntnißquelle zu bringen, sondern man schöpfte aus derselben bald mehr bald weniger, bald dieß bald jenes, wie es gerade nach den Zeitumständen nöthig war, ohne sichere und festgegründete Ueberzeugung von der Wahrheit der Erkenntnisse. Die Unterlassung der höchst nothwendigen Untersuchung über die Gültigkeit der Offenbarung als übernatürlichen Erkenntnißquelle hatte die nachtheilige Folge, daß eine Masse von allerlei aus verschiedenen Quellen, aus Erfahrung, Vernunft und Offenbarung entsprungenen Erkenntnissen unter einander gemischt wurde; daß es in dieser Verwirrung nie recht zur Sprache und Aufklärung kam, wo eigentlich der Grund der Ueberzeugung befindlich sei; daß die Verblendung desto länger dauerte und der Grund desto schwieriger zu entdecken war. Ein anderer wichtiger Gegenstand, die Bestimmung der Gränzen und des Gebrauchs der Offenbarung, zog eben so wenig die Aufmerksamkeit auf sich. Es blieb daher unbestimmt, was durch Offenbarung erkannt werden könne, wozu sie, ihre Realität vorausgesetzt, bestimmt und anzuwenden, ob von ihr ein theoretischer oder praktischer Gebrauch zu machen sei; ob sie Wahrheiten begründen, oder nur die Aufmerksamkeit auf sie schärfen könne. Daher kam es, daß man in der Offenbarung bald nur die ersten nothwendigsten Erkenntnisse, die für alle Menschen zur Seligkeit unentbehrlich sind, bald die tiefsten und verborgensten Auf-

schlüsse

schlüsse über die innere Gestalt und Beschaffenheit des Geisterreichs, über die Natur des Weltgebäudes, den Lauf der Sterne und die Gestalt der Erde zu finden glaubte.

Da der Supernaturalismus die Oberhand über den Rationalismus erhalten hatte, so mußten daraus bedeutende Veränderungen für die Gestaltung und Behandlung aller Wissenschaften, vorzüglich auch der Philosophie entspringen. Im Allgemeinen war eine gewisse Geringschätzung der Wissenschaften und der Philosophie bei einer so ausgebreiteten Herrschaft des Supernaturalismus fast unvermeidlich. Wenigstens war sie nicht allein eine Folge von dem Verfall des Staats und von den überschwemmenden Schwärmen barbarischer Horden, sondern schon lange zuvor durch eine in der Denkart vorgegangene Veränderung vorbereitet. Die meisten Kirchenlehrer achteten zwar die Philosophie, aber doch nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf den relativen Nutzen, den sie zur Empfehluug und Vertheidigung der christlichen Religion und Theologie bewies; ein großer Theil derselben schätzte sie sehr gering. Beide Parteien aber kamen darin überein, daß die wichtigsten und erhabensten Wahrheiten, welche alle Menschen interessiren, nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung gewonnen werden können; daß nicht Einsicht und Beweis, sondern ein göttliches Zeugniß die einzige zuverlässige Stütze der Wahrheit ist. Da sich nach dieser Ansicht aue wissenschaftliche Erkenntniß in Geschichte auflöste; so sank natürlicherweise auch das Interesse für Wissenschaft in eben demselben Verhältniß, als die Erfordernisse und der Werth derselben geringer angeschlagen wurden.

Indessen blieb doch das Bedürfniß einiger philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse, wenn auch der Supernaturalismus in der Meinung noch so hoch stand. Wenigstens fühlten es immer einige der besseren und ausgezeichneteren Männer, und suchten das Interesse dafür zu

 wecken,

wecken, wie Clemens, Origenes, Augustinus, Nemesius, Cassiodorus, Boethius. Einige Kirchenväter hatten manche wissenschaftliche Kenntnisse und philosophische Ideen aus den besseren Zeiten der griechischen Literatur in ihre Schriften verwebt, und diese wurden zum Theil in den künftigen Zeiten, wo beinahe alle literarische Cultur verschwunden war, die Keime, welche die Sehnsucht nach einem helleren Lichte rege machen mußten.

In dem ganzen Zeitraume von dem ersten Kampfe der Lehrer des Christenthums bis auf den Zeitpunct herab, wo die wissenschaftliche Cultur nach und nach bis auf wenige Ueberreste verschwand, war indessen der menschliche Geist doch nicht ganz müßig gewesen, sondern hatte ebenfalls nach einer festen Grundlegung und Ausbreitung der Erkenntniß dessen, was dem Menschen als vernünftiges Wesen zu wissen nothwendig und heilsam ist, gestrebt. Allein dieses Streben war jetzt ganz anders modificirt, als in den Zeiten, da der menschliche Geist bei den Griechen in seiner Freiheit sich bewegte, und es mußte daher auch ein anderes Resultat zum Vorschein kommen. Denn erstlich war dieses Streben und Forschen nicht frei, sondern an gewisse Normen gebunden. Indem sich die Vernunft der Offenbarung unterordnete, erhielt alles Denken und Forschen einen bestimmten Richtungspunct. Alles Wahre, nach dessen Erkenntniß der menschliche Geist nur streben mag, war in der Offenbarung schon unmittelbar oder mittelbar enthalten, und es kam nur darauf an, das letzte zu entwickeln. Seitdem die Häretiker theilweise den Proceß mit der stärkern Partei der Orthodoxen verloren hatten, war nicht mehr die Frage: was ist wahr, sondern: was ist offenbaret worden 44). Es konnte also das Streben

44) Johannes *Damascenus Dialectice* c. 1. επειδη τοινυν ου γυμνη τη ψυχη, ζωμεν αλλ' ὥσπερ ὑπο παραπετασ-

ben der Vernunft nicht darauf gerichtet werden, das Wahre zu entdecken, sondern die Erkenntniß der schon gegebenen und von Gott geschenkten Wahrheit klar und einleuchtend zu machen, von den menschlichen Meinungen loszutrennen und auszubreiten. Und wenn auch noch das Bedürfniß einer Erkenntniß gefühlet wurde, so war die Quelle, wo sie zu finden seyn mußte, schon ein für allemal bestimmt. Zweitens war auch der menschliche Geist in Ansehung des Umfangs des Nachforschens beschränkt. Bei den Griechen war er darin in völliger Freiheit. Jeder Gegenstand, der für die Menschheit wichtig war, kam auch zur Sprache, wenn der Grad der Cultur und Entwickelung der menschlichen Kräfte darauf führte. Jetzt aber bestimmten die Objecte der Untersuchung nur allein das Verhältniß zur Religion und zur Religionslehre, wie sie sich auf dem Standpuncte des Supernaturalismus entwickelte. Die Seligkeit des Menschengeschlechts und das Verhältniß desselben zu Gott, so wie es in den Urkunden der Offenbarung zu finden war, und wie es sich durch die Verschiedenheit der Religionslehrer nach dem Bedürfniß einer orthodoxen Kirche entwickelte, und mehr theoretisch als praktisch aufgefaßt wurde, war das einzige Object, welches für diese Zeiten einiges Interesse hatte. Aus diesen beiden Beschränkungen zusammen genommen, konnte aber nie eine andere als beschränkte und einseitige Bildung hervorgehen, welche immer mehr die Einseitigkeit befestigen, und das Interesse einer

πετασματι τῳ σαρκικῳ καλυπτομενη ἡμων ψυχη νουν μεν ὁρωντα και γνωςικον οἱον οφθαλμον κεκτηται, και δεκτικον της των οντων γνωσεως και επιςημης, ουκ οικοθεν δε γνωσιν και την επιςημην εχει, αλλα δειται του διδαξοντος· προσελθωμεν τῳ αψευδει διδασκαλῳ τῃ αληθειᾳ. Χριςος δε εςιν ἡ ενυποστατος σοφια τε και αληθεια, εν ῳ παντες εισιν οἱ θησαυροι της γνωσεως οἱ αποκρυφοι· ὁς εςιν ἡ του Θεου και πατρος σοφια και δυναμις, και της φωνης αυτου δια των θειων γραφων ακουσωμεν, και μαθωμεν την παντων των οντων γνωσιν την αληθη.

einer vielseitigen Richtung des menschlichen Geistes immer mächtiger schwächen mußte.

Religion nach ihrem Object und Subject war also das Einzige, was die menschliche Vernunft beschäftigte, und zwar mehr von der speculativen als praktischen Seite. Diese Religionstheorie war, aus dem dogmatischen Gesichtspuncte betrachtet, nichts anders als Metaphysik, und zwar das Höchste derselben. Wenn wir noch etwas Logik als Vorbereitung und Hülfsmittel der Metaphysik und etwas Sittenlehre als Anwendung der theoretischen Religionslehre hinzufügen, so begreift dieses den ganzen Umfang der wissenschaftlichen Sphäre, welche damals, und das noch dazu auf eine sehr dürftige Weise, die denkenden Köpfe beschäftigte, wie eine nähere Betrachtung augenscheinlich beweiset.

Was erstens die **Logik** oder **Dialektik** betrifft, so wurde das Studium derselben größtentheils vernachlässiget. Der Grund davon ist sehr begreiflich. Denn bei dem unbedingten Glauben an die Göttlichkeit der christlichen Religion und den göttlichen Ursprung der Offenbarung fand man in dieser die Erkenntniß und Verehrung Gottes als die höchste menschliche Weisheit so vollständig, so deutlich und überzeugend, daß es gar keiner Anstrengung der menschlichen Vernunft bedurfte, um das höchste Ziel und den Weg, der dazu führet, zu erforschen. Was der Mensch zu thun habe, um ewig selig zu werden, das lag in der offenbarten Religion Jedermann klar vor Augen, es war dazu kein künstlicher Beweis, keine künstlich geformte und gedrechselte Rede nöthig. Alles dieses gehörte für die menschliche Thorheit und Eitelkeit, nicht für die christliche Einfalt, welche nur Gott durch Rechtthun zu gefallen strebt [45]). Diese Ueberzeugung fand sich in der Regel bei den

45) **Lactantius** *Institut. diviriar.* III. c. 13. Superest pars illa philosophiae tertia, quam vocant **logicam**, in

den meisten Lehrern der christlichen Religion, welche auch meistentheils in ihren Schriften, in ihren polemischen und dogmatischen Raisonnements durch die That beweisen, daß sie logische Bündigkeit und Consequenz, Ordnung und Zusammenhang für ziemlich entbehrlich hielten. Indessen konnte diese Geringschätzung der Denkwissenschaft nur so lange dauern, als die göttliche Auctorität der Bibel und der Tradition als Entscheidungsgrund für das Wahre in der Religion galt. Auch erforderte die Polemik, welche in der christlichen Kirche durch die Verschiedenheit der Meinungen und das Streben, gewisse Dogmen als rechtgläubig zu allgemein geltenden zu erheben, frühzeitig aufkam, zumal da viele von denen Lehrern, welche ihre abweichenden Behauptungen denen der Kirche entgegensetzten, denkende Köpfe waren, Vernunft und Kirchenglauben zu vereinigen suchten, und in den Streitigkeiten wissenschaftliche und gelehrte Kenntnisse zu Hülfe nahmen, die Kenntniß und die Anwendung einiger logischen Regeln. Auf diesen polemischen Gebrauch blieb denn auch vorzüglich das Studium der Logik eingeschränkt [46]). Da hier nun kein eigenes

in qua tota dialectica et omnis loquendi ratio continetur. Hanc divina ratio non desiderat; quia non in lingua, sed in corde sapientia est; nec interest, quali utatur sermone. Res enim, non verba quaeruntur, et nos non de grammatico, aut oratore, quorum scientia est, quomodo loqui deceat, sed de sapiente disserimus, cujus doctrina est, quomodo vivere oporteat. Johannes Damascenus Dialectice c. 1.

46) Johannes *Damascenus Dialectice* c. 2. επειδη δε φησιν ὁ θειος αποστολος· παντα δοκιμαζοντες, το καλον κατεχετε, ερευνησωμεν και των εξω σοφων τους λογους. ισως τι και παρ᾽ αυτοις των αγωγιμων ἑυρησομεν, και τι ψυχωφελες καρπωσομεθα. πας γαρ τεχνιτης δειται και τινων προς την των αποτελουμενων κατασκευην. πρεπει δε και τη βασιλιδι

nes inneres Interesse für die Logik als Wissenschaft des Denkens rege war, sondern das Studium zu einem fremden Zweck dienen mußte; so kam auch nie ein eifriges Streben in den Gang, um zu einer selbstständigen lebendigen und deutlichen Erkenntniß der Gesetze des Denkens zu gelangen, sondern man begnügte sich, Auszüge aus den vorhandenen logischen Werken zu machen, und einige nothdürftige Regeln in Umlauf zu bringen 47). Bei dieser Denkart war es nicht zu erwarten, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Denkgesetze etwas gewinnen würde. Man findet nicht den geringsten Versuch, die Gränze und den Umfang der Wissenschaft genau zu bestimmen, sie von andern zu unterscheiden, den Inhalt derselben zu erschöpfen, die Regeln des Denkens zu verknüpfen, und aus einem Princip herzuleiten, sondern nur abgerissene Bruchstücke eines systematischen Ganzen, um dessen Gliederbau man sich nicht weiter bekümmerte. Der Hauptzweck und der Geist dieser logischen Gerippe ist nicht logisch, sondern dialektisch; nicht die Entwickelung des Denkens seiner Form nach, sondern das Denken und Erkennen der Objecte, und hauptsächlich der übersinnlichen Objecte. Daher fangen sie immer mit dem Begriff eines Dinges und den Bestimmungen desselben an. Diese Einrichtung stimmte dann auch trefflich

λιδι ἀβραις τισιν ὑπηρετεισθαι λαβωμεν τοινυν τας δυλας της αληθειας λογυς, και την κακως αυτων τυραννησασαν ασεβειαν απωσωμεθα, και μη τῳ καλῳ κακως χρησωμεθα, μη προς εξαπατην των ἁπλουστερων την τεχνην των λογων μεταχειρισωμεθα. αλλα ει και μη δειται ποικιλων σοφισματων ἡ αληθεια προς γε την των κακομαχων, και της ψευδωνυμυ γνωσεως ανατροπην τυτοις αποχρησωμεθα.

47) Johannes *Damascenus Dialectice* c. 2. σκοπος τοινυν ἡμιν εςι φιλοσοφιας απαρχεσθαι, και παντοδαπην γνωσιν, ὁση δυναμις, συντετμημενως τη παρυσῃ ενυπογραψασθαι δελτῳ. διο πηγη γνωσεως ονομαζεσθω. ερω τοιγαρυν εμον υδεν· τα δε σποραδην θειοις τε και σοφοις ανδρασι λελεγμενα, συλληβδην εκθησομαι.

trefflich zum Geiste der Scholastik, welcher in der Folge die Köpfe und die Wissenschaften beherrschte.

Wir haben noch in den Werken des Augustinus eine Abhandlung de dialectica und de categoriis, die ihm abgesprochen werden. Beide sind von keinem besondern Werthe. Die erste handelt mehr von dem Ursprunge der Sprache, dem Unterschiede der Worte im grammatischen und logischen Sinne, von der Bedeutung der Worte, der Rede, und von dunkeln und zweideutigen Ausdrücken, als von den Denkgesetzen; die zweite ist größtentheils aus Themistius Paraphrase der Aristotelischen Schrift über denselben Gegenstand genommen. Wenn auch nicht Augustinus, sondern Vegetius Prätextatus der Verfasser der letztern ist, so wurde doch Augustinus für denselben gehalten, und dieser Umstand trug nicht wenig bei, daß sie häufig in den theologischen Schulen gebraucht wurde, und das Ansehen des Aristoteles befestigte. Nicht weniger wirkten dazu mit die Uebersetzungen und Erläuterungsschriften, welche Boethius von den logischen Schriften des Aristoteles gegeben, und die Auszüge, welche Cassiodor daraus für den Gebrauch der Klostergeistlichen verfertiget hatte. Sie sind für die Wissenschaft von keinem Werth; denn sie bleiben durchgängig bei dem Buchstaben stehen, ohne in den Geist einzudringen. Gleichwohl sind sie nicht ohne Einfluß geblieben, indem sie auf der einen Seite die nothdürftigste Kenntniß der logischen Regeln oder vielmehr Aristotelischen Formeln erhielten und verbreiteten, auf der andern Seite den Grund zu der sclavischen Anhänglichkeit an Aristoteles und zu dem unbedingten Ansehn desselben legten. Denn Cassiodor versichert, daß Aristoteles seinen Griffel in den Verstand getaucht habe [48]. Wer wollte es wagen, einem solchen Denker, der

48) Cassiodorus *de Dialectice Oper. ed. Garti* T. II. p. 538. Sequitur liber peri hermenias subtilissimus nimis,

der der Repräsentant des Verstandes selbst war, zu widersprechen, oder sich von seinen Aussprüchen zu entfernen? Die Logik ist daher von ihm vollendet, es kann nichts zu ihr hinzugesetzt werden; es kommt nur darauf an sie anzuwenden. Metaphysik und Logik wird auch hier in Eins verschmolzen, und dadurch der Wahn von einem dialektischen Organon unterhalten 49).

Wenn wir von der Logik zu dem Gebiete der Metaphysik übergehen, so finden wir im Ganzen kein viel erfreulicheres Resultat, wenn auch ein:ge Theile derselben, welche mit der Religion in nähérer Verbindung stehen, nicht so ganz leer ausgegangen sind. Woher sollte auch in diesem Zeitraum eine klare und lebendige Ansicht von der Philosophie als einer für sich bestehenden Wissenschaft, und ein lebendiges Interesse für ihre Bearbeitung kommen, da jetzt eine andere und höhere Quelle für die Erkenntniß geöffnet war, da man aus dieser mit mehr Gemächlichkeit und Bequemlichkeit schöpfen konnte, was und wieviel man wollte. Es war daher kein unmittelbares, sondern untergeordnetes, fremdes Interesse, warum man noch einiges Studium der Philosophie beibehielt, nämlich anfänglich die Bestreitung der heidnischen Philosophie selbst, um ihre Mängel und Unvollkommenheiten aufzudecken, und dadurch dem Christenthum als einer unmittelbar göttlichen Offenbarung mehr Eingang, Kraft und Ansehen zu verschaffen,

nimis, et per varias formas, iterationesque cautissimus, de quo dictum est: Aristoteles, quando librum peri hermenias scriptitabat, calamum in mente tingebat.

49) Cassiodorus *de Dialectica, ibid.* Hoc opus Aristotelis (de Categoriis) intente legendum est, quando, sicut dictum est, quicquid homo loquitur, inter decem ista Praedicamenta inevitabiliter invenitur; proficit etiam ad libros intelligendos, qui sive Rhetoribus, sive Dialecticis applicantur.

schaffen, dann hernach, die Versuche der Häretiker, durch den Gebrauch der Philosophie manche Dogmen näher zu bestimmen, durch eben die Philosophie zu zernichten. Ueberhaupt war jetzt der lebendige Geist von der Philosophie gewichen, und konnte selbst nicht durch die Erzeugnisse der größten philosophischen Genies belebt werden. Die Schule der Alexandriner und Neuplatoniker war zwar wieder von einem gewissen Geist beseelt, der aber nicht rein, mit schwärmerischem Enthusiasmus zu stark versetzt war, und eben daher nicht lange sich erhalten konnte, ohne in eine Art von Abspannung zurück zu sinken, welche dem Supernaturalismus noch mehr Nahrung gab.

Der Geist einer schwärmerischdichtenden Vernunft war überhaupt in dem Zeitraum vor und nach Christus Geburt zu einer ausgebreiteten Herrschaft gekommen, die sich von Osten nach Westen immer weiter ausbreitete, so wie die Verbindung zwischen beiden Erdtheilen enger, und die Denkart des Morgenländers und Abendländers einander näher gebracht wurde. Dieser äußerte sich durch einen Hang, die Erfahrungswelt zu übersteigen, und sich auf den Flügeln einer exaltirten Phantasie zu dem Uebersinnlichen zu erheben; durch eine Gleichgültigkeit gegen die Natur und die Erkenntniß derselben, so wie überhaupt gegen das Gewöhnliche und Natürliche; durch ein Streben nach Erklärung der Natur aus dem Uebersinnlichen, des Materiellen aus der Geisterwelt; nicht auf dem Wege der Wissenschaft, sondern der Dichtung. Der Geistescharakter der Orientalen, welche von Natur eine viel lebhaftere und feurige Phantasie besitzen, erlaubte ihnen nicht den langsamen Gang eines mühsamen und methodischen Forschens. Sie bemächtigten sich gleich des Gegenstandes durch die Phantasie, und hielten sogleich das für real, was sie durch dieselbe lebhaft sich vorgestellt hatten. Durch den Zauberschlag dieser magischen Kraft verwandelte sich jeder Begriff und Anschauung in ein Object, jedes Object in

ein lebendes Wesen. Ursachen in Zeugungen und Emanationen, und das Problem der ersten Ursache eines Urprincips in eine Reihe von Emanationen aus dem Urwesen. Anstatt daß die Vernunft sich von einer Bedingung zu einer höhern erhebt, um durch Forschen die höchste Bedingung für alles Bedingte, was gegeben ist, zu finden, setzte die Phantasie sogleich das Erste Glied in die Reihe als Gegeben, und leitete daraus durch eine Reihe von Emanationen das Wirkliche ab.

In dieser schwärmerischen Philosophie, wenn man sie so nennen darf, gab die Vernunft die Ideen her, und die Phantasie bearbeitete sie. Die Vernunft ging aber bald von der Idee eines Urprincips, bald von der Idee zweier einander entgegengesetzten Urprincipien aus. Dadurch entstanden zwei entgegengesetzte Systeme, welche man den Unismus und den Dualismus der schwärmerischen Philosophie nennen könnte. Das erste setzte also Ein Urwesen, aus welchem es durch Emanation das ganze Universum in verschiedenen Gradationen entspringen ließ. Auch dasjenige, was auf der Stufenleiter die unterste Stufe einnahm, das Geringste und Unvollkommenste war gleich dem Vollkommensten ein Produkt der Gottheit, welches aus ihr ohne Verringerung der Realität ausgeflossen war. Je näher und unmittelbarer die Emanation aus Gott war, desto vollkommner war auch das dadurch entstandene Wesen; je entfernter und mittelbarer, desto unvollkommner. Das zweite nahm zwei Urwesen an, eines für die Form, das andere für die Materie, oder ein gutes und ein böses Princip, welche ewig von einander unabhängig, aber in ewigem Widerstreite waren, aus deren jedem eine Reihe von untergeordneten Wesen ausfloß, die wie die Principe einander bekriegten. Wir finden bei den Juden in dem zweiten Jahrhundert nach Christus ein System der ersten Art, welches unter dem Namen der Cabbala, oder geheimen Weisheit, doch erst in viel spätern Zeiten bekannt und berühmt wurde.

Die

Die Grundquelle derselben war eine göttliche unmittelbare oder mittelbare Offenbarung, die nach verschiedenen nicht zusammenstimmenden Sagen bald schriftlich bald mündlich durch Gott oder Engel dem Adam, Noah, Abraham, Moses, Esdras u. s. w. mitgetheilt, oft verloren gegangen, aber immer wieder erneuert worden. Durch Tradition dauerte diese göttliche Offenbarung fort, bis sie im dritten Jahrhundert Simeon Ben Jochai in ein System vereinigte, und in einem Sohar betitelten Buche aufschrieb. Wahrscheinlich ist dieser nebst seinem Lehrer, Rabbi Akibha, der auch vielleicht erster Verfasser des Buches Jezirah ist, der Urheber dieses schwärmerischen Philosophiesystems, das in spätern Zeiten auf mannigfaltige Weise weiter ausgebildet und ausgeschmückt worden. Sie als echte Juden, den theokratischen Ideen getreu, leiteten alle ihre Ideen und Phantasien von Gott her, und hielten nur die von Oben her empfangene Weisheit für die einzig wahre. Dieser göttliche Ursprung ihrer Weisheit gab entweder zu jenen Sagen von schriftlicher oder mündlicher Ueberlieferung Anlaß, oder sollte selbst durch sie beglaubiget werden. Es ist aber diese vermeint göttliche Weisheit nichts weiter, als ein Gewebe von mannigfaltigen, aus sehr verschiedenen Quellen zusammengestoppelten Träumereien von den verborgenen Kräften der Dinge, von allerlei abergläubischen Vorstellungsarten der Magie und Theurgie, welche ohne strengen Zusammenhang und ohne logische Ordnung zusammen geworfen worden. Einige Hauptideen, welche dem Ganzen zur Grundlage, zum Vereinigungs- und Haltungspuncte dienen, lassen verschiedene Erklärungen oder Combinationen zu. Der Hauptgedanke bestehet in folgendem. Aus Nichts kann nichts entstehen. Keine Substanz kann aus Nichts entstehen oder erschaffen seyn. Auch die Materie kann nicht aus Nichts; eben so wenig aber auch aus sich selbst entstanden seyn, weil ihr die Form fehlet, und daher nur um einen Grad

von dem Nichts absiehet. Es existiert daher überhaupt keine Materie an sich, sondern alles was ist, ist geistiger Natur. Diese Natur ist unerschaffen, ewig, intellectual, empfindend und lebend, selbstbewegend, unermeßlich, und aus sich selbst nothwendig vorhanden. Sie ist das Ensoph, die unendliche Gottheit, der Realgrund aller Gründe und Dinge. Aus diesem müssen alle endliche Wesen ausfließen, eben darum aber auch nur in ihm bestehen. Die Welt ist die immanente Wirkung, die Offenbarung der Gottheit. Damit alle Dinge aus dem verborgenen Quell des unendlichen göttlichen Lichtes hervorgehen, und als Modificationen der göttlichen Kräfte und Eigenschaften sich äußern konnten, ließ Gott einen ersten Grundquell aller Dinge, den Adam Kadman, den Urmensch, den erstgebornen Sohn Gottes aus sich ausfließen, aus und in welchem alle übrige Emanationen bestanden. Der erstgeborne Sohn Gottes offenbarte sich als Gott in seinen Emanationen auf zehn vorzügliche Arten, oder in zehn Lichtströmen, die Sephirot genannt werden, und aus diesen entstanden vier Welten, welche in dem Verhältnisse, als sie sich von der ersten Emanation entfernen, unvollkommner werden. Die erste Welt Aziluth, die vollkommen emanirte Welt, welche die reinen Geister enthält, die vollkommen mit ihrem Principe, dem Adam Kadman, durch die Emanation vereiniget sind. Die zweite Welt, Briah, die erschaffne Welt, ein Ausfluß der erstern, begreift die geistigen Wesen, welche nicht unmittelbar aus dem Unendlichen ausgeflossen sind, und daher geringere und beschränkte Vollkommenheiten besitzen, aber doch auch nicht aus der Materie entstanden sind. Die dritte Welt, Jezirah, enthält geistige Wesen, Engel, welche aus der vorigen Welt ausgeflossen, aber an eine materielle Substanz gebunden sind, die Gestirne, welche als Körper ihnen zum Gewand und zum Vehikel ihrer Wirksamkeit dienen, nachdem sie von den Geistern so geformt worden,

den, wie es die Natur ihres Vehikels erfordert. Die vierte Welt, Asiah, ist endlich die materielle und sichtbare. Die zu ihr gehörigen Substanzen hängen von der Materie nach ihrem Seyn, ihrer Subsistenz, ihrem Vermögen und ihrer Wirksamkeit ab. Die Materie, deren Wesen in der Ausdehnung besteht, ist also ebenfalls aus Gott ausgeflossen, ob sie gleich aller Vollkommenheiten der Gottheit beraubt, und gleichsam die Kohle der göttlichen Substanz, die verdunkelte Gottheit ist. Vor aller Emanation oder Schöpfung war das Urlicht das einzige Reale, das vorhanden vollständig ausgebreitet war, und alles erfüllte. Es war kein Leeres, sondern lauter Fülle. Da nun Welten und Geschöpfe entstehen sollten, zog sich das Urlicht von einem Mittelpuncte zurück, so daß in gleicher Entfernung von demselben ein langer Raum entstand, der aber doch nicht ganz leer von Licht, sondern nur der blendendsten und gewaltigsten Lichtstrahlen beraubt war. So entstand eine lichtleere Substanz durch die Zurückziehung des göttlichen Urlichts, die ausgedehnte im Gegensatz der geistigen mit Licht erfüllten. Die Zurückziehung des göttlichen Lichts geschah so, daß sie gewisse Spuren ihres Zurückschreitens zurück ließ, aus welchen sich die zehn Kreise (Sephirots) bildeten, welche das göttliche Urlicht umschließen [50]).

Das dualistische System von einem guten und bösen Urwesen war schon von den ältesten Zeiten her in Persien und den angränzenden Ländern ausgebreitet, und bekam jetzt

50) Diese Hauptgedanken sind aus den Auszügen genommen, welche Brucker, Tiedemann und Buhle aus des subtilen Rabbi, Abraham Cohen Herrera oder Irira porta coelorum gegeben haben. Es bedarf nicht erst bemerkt zu werden, daß in denselben nicht alles alt, sondern vieles neuerer Zusatz, wahrscheinlich des Irira selbst, ist, der jenem losen Spiele der Phantasie durch einige metaphysische Begriffe eine festere und bestimmtere Form geben wollte.

jetzt nach dem herrschenden Zeitgeiste ebenfalls wieder neues Leben. Die Thätigkeit der Vernunft und das Spiel der Phantasie hatte demselben verschiedene Modificationen gegeben. Unter diesen ist vorzüglich die eine, durch welche es sich wieder dem Monismus näherte, bemerkenswerth. Man nahm entweder zwei einander entgegengesetzte Urwesen, das Gute und Böse, Licht und Finsterniß, Ormuzd und Ahriman an, die einander von Ewigkeit her bekriegt hatten; nach dem andern aber ein ewiges Urprincip, aus welchem beide Fürsten des Lichts und der Finsterniß entsprungen waren, und deren Kampf mit gänzlicher Besiegung des Bösen sich endigte. Wenn diese l tzte Modification auch ein späterer Erklärungsversuch war, so bewies er doch einen Fortschritt und einen größeren Antheil der Vernunft.

In den ersten Zeiten der Ausbreitung der christlichen Religion, da sich Menschen aus verschiedenen Nationen, von verschiedener Ansicht und Denkart zu ihr bekannt hatten, fehlte es nicht an Männern, welche ihre vorher angenommenen philosophischen Ansichten mit dem Christenthume zu vereinigen suchten, um das Bedürfniß ihrer Vernunft und Phantasie desto besser zu befriedigen. So gab es auch Parteien orientalischer Christen, welche nach einer höhern Erkenntniß der Grundlehren des Christenthums strebten, weil ihnen die gemeine Religionslehre keine Befriedigung gaben. Dazu benutzten sie jene orientalische Philosopheme. Die Gnostiker, welche sehr vielerlei verschiedenartige Versuche einer Religionsphilosophie machten, theilten sich aber in zwei Hauptparteien, indem einige, wie die Valentinianer, jenem Monismus, andere jenem Dualismus anhingen. Zu den letztern gehörte die zahlreiche Partei der Manichäer, welche wieder in mehrere, in Nebenbestimmungen abweichende Parteien zerfiel, und nur in den Hauptgedanken einig war, daß es ein doppeltes Princip, ein gutes und böses, gebe. Uebrigens

gens kamen die Gnostiker und Manichäer wieder darin überein, daß sie auf dem Wege der Emanation alles Wirkliche erklärten; das gute Princip sich unter dem Bilde eines reinen Lichts vorstellten, aus welchem, wie aus dem Lichte Strahlen, geistige Wesen in mannigfaltigen Gradationen hervorgehen, und daß sie sich auf den Flügeln der Phantasie ganz in das Geisterreich versetzt, und in demselben den Schlüssel für die Erklärung der wirklichen Welt glaubten gefunden zu haben.

So groß auch der Beifall war, den die Häupter dieser verschiedenen Parteien erhielten, so fanden sie doch einen noch mächtigeren Widerstand an denen, welche für die Einheit und Gleichförmigkeit des Religionsglaubens stritten. Denn jene nahmen die heiligen Bücher der Juden und Christen nicht unbedingt als göttliche Offenbarung und Glaubensnorm an; sie stützten sich auf andere Aufschlüsse über die Religion, die ihnen auf dem Wege der höhern Erleuchtung oder Tradition ausschließlich zu Theil geworden; ihre ganze Lehre begünstigte eine Mehrheit von Offenbarungen, welche nach dem Grade der Geister, von denen sie herrührten, auch einen verschiedenen Werth hatten, und schloß eben so wenig neue Offenbarungen, als die Prüfung der vorhandenen nach andern Principien aus. Aus diesem Grunde wurde die Lehre der Gnostiker sowohl als der Manichäer bestritten, und von der Partei der Orthodoxie überwältiget.

Bei der Religionsphilosophie der Kirchenväter galt also als oberste Regel, daß die in den Büchern des alten und neuen Testaments enthaltenen Wahrheiten die einzige göttliche Offenbarung ausmachen; daß diese göttliche Weisheit in sich schließe, welche für die ganze Menschheit gehöre, und allgemein angenommen und geglaubt werden müsse; daß die Religionsphilosophie nicht die Aufstellung neuer Wahrheiten, sondern nur die Aufklärung, Verdeutlichung

und gründlichere Einsicht der Lehren der offenbarten Religion zum Zwecke haben könne. So erhielt die Religionsphilosophie in der rechtgläubigen Kirche einen eignen Charakter, der sich von dem unter den heterodoxen Kirchenparteien, vorzüglich der Gnostiker und der Manichäer, herrschenden Geiste wesentlich unterschied. Bei den letzten ging man auf Erweiterung, vorzüglich durch üppige Phantasie; bei jener hingegen nur auf Befestigung und Verdeutlichung der gegebenen Wahrheiten durch Begriffe aus. Dort war es Synthesis vermittelst einer fälschlich eingebildeten übersinnlichen Anschauung; hier Analysis des bereits Gegebenen.

Bei diesem auf bloße Entwickelung, Verdeutlichung und Vertheidigung eingeschränkten Denken, bei der entschiedenen Abneigung zum Philosophiren, welche nur bei wenigen Kirchenvätern durch ein entschiedenes Talent des Selbstforschens überwunden wurde, war auf eine systematische, wenn auch nur analytische Bearbeitung der gesammten Religionsphilosophie gar nicht zu rechnen. Die Entwickelung des Religionssystems wurde durch äußere Veranlassungen und besondere Zeitbedürfnisse hauptsächlich bestimmt. Die besonderen kirchlichen Parteien, welche hervortraten, und die Streitigkeiten, welche sie veranlaßten, gaben immer das Hauptmotiv für die Kirchenväter an, diese oder jene Lehre näher zu untersuchen, zu beweisen, zu bestimmen, und von ihrer Bildung, von ihrer Denkart, von dem Umfange ihres geistigen Gesichtskreises, von der Summe ihrer Erkenntnisse, von der Klarheit ihrer Ansichten hing die Bearbeitung in formeller und materieller Hinsicht ab. Es waren also immer nur einzelne Gegenstände der Religionslehre, welche bearbeitet wurden, nicht in der Absicht, um das Gebiet der Vernunfteinsicht zu erweitern und zu befestigen, sondern den Inhalt der göttlichen Offenbarung zu entwickeln, das Ansehen derselben zu verstärken.

stärken [49]). Das System selbst erhielt dadurch allerdings nach und nach eine bestimmtere Gestalt; allein eine Untersuchung über den Grund und die Quelle, über den Umfang und den Inhalt, und den systematischen Gliederbau des Ganzen lag völlig außer dem Gesichtskreise der damaligen Zeit. Denn sowohl die Annahme einer göttlichen Offenbarung als Inbegriff aller Wahrheit und Weisheit, als die Beschränkung des Vernunftgebrauchs auf die Erklärung und die Anwendung des Inhalts der Offenbarung ließ kein wahres Interesse für die systematische Verbindung der Erkenntnisse entstehen, welches auch die Kenntniß der vorhandenen philosophischen Systeme nicht wecken konnte, da man sich mit einer historischen Kenntniß und einer Anwendung zu einem fremden Zwecke begnügte. Man betrachtete mit einem Worte das Materiale und Formale aller Erkenntniß als gegeben, und kam daher nie auf den Gedanken beides aus der Vernunft zu schöpfen, und sich von dem Umfange und dem Grunde seiner Erkenntniß Rechenschaft zu geben.

Theologie und Religion, die Erkenntniß des Unendlichen und des Verhältnisses des Endlichen zu dem Endlichen war das Hauptstreben dieses Zeitalters; Gott und das Geisterreich, die Welt und der Mensch waren die Hauptgegenstände, welche das Denken beschäftigten. Eine kurze Uebersicht der Probleme und Streitigkeiten, welche sich auf dieselben bezogen, der Methode der Untersuchung und des Gewinnes, welcher daraus für die Wissenschaft hervorging, wird hier nicht unzweckmäßig seyn. Wir werden aber dabei alles dasjenige, was bloß die positive Theolo-

 gie

49) Iohannes Damascenus *de orthodoxa fide* l. I. c. 1. ταυτα τοινυν τα παραδεδομενα ἡμιν δια τε νομȣ και προφητων, και αποςολων, και ευαγγελιςων δεχομεθα, και γινωσκομεν, και σεβομεν, ȣδεν περαιτερω τȣτων επιζητȣντες — ταυτα ἡμεις ςερξωμεν, και εν αυτοις μεινωμεν, μη μεταιροντες ὁρια αιωνια, μηδε ὑπερβαινοντες την θειαν παραδοσιν.

gie angehet, wie z. B. die Speculation über die Trinität; die Person und göttliche Natur Jesus, nur berühren und verweisen darüber auf die trefflichen Bearbeitungen der Dogmengeschichte, welche in der neuesten Zeit erschienen sind.

Erkenntniß Gottes. Die Kirchenväter nahmen dreierlei Wege an, auf welchen der Mensch zur Erkenntniß Gottes gelange, oder wenn wir genau zusehen, nur einen einzigen. Es ist nämlich unmöglich Gott zu erkennen, außer durch Gott selbst. Diese Offenbarung ist aber auf drei verschiedenen Wegen dem Menschen mitgetheilt worden, erstlich durch das Ebenbild Gottes, nach welchem der Mensch gebildet worden; zweitens, durch die ganze äußere Natur, ihre Regelmäßigkeit und zweckmäßige Ordnung; drittens, durch eine äußere unmittelbare Offenbarung, welche in verschiedenen Zeiten wiederholet, zuletzt aber durch Jesus, als Gott, am vollständigsten und reinsten gegeben worden sey. Indessen hielten sie sich am meisten an die letzte, theils weil der Mensch durch die Verderbniß seines Verstandes und Herzens auf den ersten beiden Wegen nicht zur reinen und vollständigen Erkenntniß Gottes geführt wird, theils, weil die letzte allein eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist, und aus dieser allein eine wahre Erkenntniß Gottes geschöpft werden kann [50]. Darum nennen sie auch diese Erkennt-

50) Augustinus *de civitate Dei* XI. c. 2. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus inualida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perfruendum merendo incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei filius homine assumpto, non tamen Deo consumpto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum.

Erkenntniß Gottes und vorzüglich seines Daseyns, einen Glauben, nicht ein Wissen. Sie wollten aber dadurch nicht eine Gränze des menschlichen Erkennens bezeichnen, sondern nur die Quelle der Erkenntniß Gottes bestimmen, nämlich das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses. Einige Versuche, das Daseyn Gottes aus der Vernunft zu beweisen, haben die Kirchenväter gemacht, ob sie sich gleich auf die Auctorität der Bibel berufen konnten, und auch wirklich ja selbst sogar auf die Wunder beriefen [51]). War es indessen ein vielleicht ihnen selbst nicht recht klar gewordenes Mißtrauen gegen die Ueberzeugungskraft jener historischen Beweise — daher wir auch bald bemerken, daß dieselben immer schwächer wirken, je weiter man sich von dem Zeitdatum der Wunder entfernt, welchen Umstand Hume sehr gut zu benutzen wußte — oder war es überhaupt eine Inconsequenz, welche aus der gefühlten Unzulänglichkeit des Offenbarungsglaubens und dem Bedürfniß einer Harmonie mit der Vernunfterkenntniß entsprang, genug der physikotheologische, cosmologische und ontologische Beweisgrund für das Daseyn Gottes wurde von den Kirchenvätern wirklich gebraucht. Sie enthalten meistentheils Prämissen, welche schon von andern Denkern zu demselben Zwecke gebraucht worden waren, nur in einer andern Form; doch ist der ontologische Beweis des Augustinus eine neue Erscheinung. Er schließt so: Gott ist das vollkommenste höchste Wesen. Wofern also ein höchstes vollkommnes Wesen vorhanden ist, so existirt auch Gott. Nun giebt es aber etwas, das höher ist als unsere Vernunft: denn wir sind in dem Besitz von gewissen unveränderlichen allgemeinen Wahrheiten, wie z. B. daß $7 + 3 = 10$ ist, daß es eine Weisheit und Glückseligkeit giebt, nach welcher zu streben jeder Mensch sich verbunden halte. Diese Weisheit ist eben so unwandelbar, als die Zahlen; diese Weisheit ist

51) Iohannes Damascenus *de orthodoxa fide* l. I. c. 3.

ist daher über die Seele und Vernunft erhaben, weil sie sonst gleich dieser veränderlich seyn müßte. Also ist diese Weisheit selbst das Höchste und Gott selbst, oder es ist etwas über sie erhaben, und dieses ist Gott [52]). Wie wenig Beweiskraft in diesem Raisonnement liege, ist von selbst klar. Die Schwäche desselben wurde aber darum nicht eingesehen, weil Augustin theils gewisse Ideen und Ansichten aus dem neuen Platonismus angenommen hatte, theils auch so wie jeder Kirchenvater diesen Beweis nur als einen Hülfsbeweis betrachtete, der das, was aus der Offenbarung gewiß sey, auch für die Vernunft überzeugend darstellen solle, wobei immer die Wahrheit des zu Beweisenden vorausgesetzt, und in den Beweis selbst unvermerkt übergetragen wurde. Dieses ist ein Umstand, welcher für die Entstehung und Ausbildung der scholastischen Philosophie von großem Einfluß war. Denn in der Offenbarung schien die Realität der Objecte, über welche man speculirte, schon gegeben zu seyn, und man glaubte eben dadurch der Untersuchung über die objective Beziehung und Realität der Begriffe gänzlich überhoben zu seyn.

Was die Erkenntniß des Wesens und der Eigenschaften Gottes betrifft, so nahm man nach dem Grundsatz des Supernaturalismus an, daß diese Erkenntniß ebenfalls einzig und allein durch die Offenbarung begründet und bedingt sey [53]). Indessen bekennen doch alle Kirchenväter fast einstimmig, daß Gott ein unbegreifliches Wesen sey, dessen Erkenntniß die Kräfte des menschlichen Geistes übersteige, und daß von ihm nichts weiter als seine Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit

52) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 5 — 15.

53) Hilarius *de trinitate* l. V. A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur.

keit erkennbar sey [54]). Wenn dieses auf der einen Seite ein Ausdruck von dem tiefen Gefühle des großen Abstandes des Menschen von dem höchsten Wesen, und von der absoluten Vollkommenheit desselben war, welche kein menschlicher Gedanke erfassen kann; wenn darin auch ein stillschweigendes Geständniß von gewissen Gränzen der menschlichen Erkenntniß lag; so würde man sich doch irren, wenn man annehmen wollte, diese Gränzen seyen auch nach Grundsätzen bestimmt und deutlich anerkannt worden. Wir finden wenigstens darin keine Consequenz, und noch weit öfterer eine kühne und vermessene Speculation, als ein bescheidenes Mißtrauen in die menschlichen Kräfte. Auch konnte dieses nicht wohl mit dem Geiste des Supernaturalismus bestehen. Man wollte also dadurch zuweilen nur das natürliche Unvermögen der menschlichen Vernunft in Erinnerung bringen, und dagegen das durch die Offenbarung geschenkte Licht erheben. Daher bemerken wir auch, daß einige Häretiker, wie Aetius und Eunomius, welche sich von dem kirchlichen Lehrbegriffe hauptsächlich in der Lehre von Gott entfernten, und der Vernunft mehr einräumten, auch diesen Satz von der Unbegreiflichkeit Gottes läugneten. Der erstere ging gar so weit, daß er behauptete, er kenne Gott eben so gut, ja noch besser, als sich selbst [55]).

Diese Unbegreiflichkeit Gottes wird übrigens von den kirchlichen Schriftstellern auf verschiedene Weise bestimmt, und nicht in einerlei Umfange genommen, welches nicht zu verwundern ist, da eine Kritik des Vernunftvermögens erst darüber

54) Iohannes Damascenus *de orthodoxa fide* 1. c. 4. απειρον ουν το θειον και ακαταληπτον, και τουτο μονον αυτου καταληπτον ἡ απειρια και ακαταληψια.

55) Philostorgius *histor. ecclesiast.* l. II. c. 3. l. X. c. 2. 3. Basilius *Epist.* 16, 234. Epiphanius *Haeresis* 76.

darüber Licht anzünden kann. Auf der einen Seite behauptete man, daß Gottes Wesen durch *keine Begriffe* der menschlichen Vernunft vorgestellt und erkannt werden könne; es ist aber dadurch nicht die Belehrung durch *Offenbarung*, welche in der Bibel enthalten ist, oder durch eine individuelle Offenbarung ausgeschlossen. Hierauf gründet sich der Mystiker; er nimmt *Gottesanschauungen* an, welche für die Vernunft unbegreiflich sind und durch kein Denken verständlich gemacht werden können; er glaubt in dem Zustande des Abstrahirens von allem Anschauen und Denken den *Unerforschlichen, das Dunkle, welches über alles Seyn und Wesen erhaben ist*, zu erfassen [56]). Auf der andern Seite giebt man doch zu, daß der Mensch zwar nicht Gott seinem Wesen nach vollständig erkennen, aber doch einige Lichtstrahlen empfangen könne, um sich dasselbe vorzustellen und zu denken, wenn man nur darauf bedacht sey, alles zu entfernen, was den Geschöpfen, aber nicht Gott zukommen könne. Hierbei achteten einige mehr auf die *negative*, andere mehr auf die *positive* Bestimmung

56) Dionysius Areopagita *Epist.* 5. ὁ θειος γνοφος εϛι το απροσιτον φως εν ᾧ κατοικειν ὁ θεος λεγεται. και αορατῳ γε οντι δια την ὑπερεχουσαν φανοτητα, και απροσιτῳ τῳ αυτῳ δια την ὑπερβολην της ὑπερουσιου φωτοχυσιας, εν τουτῳ γινεται πας ο θεον γνωναι και ιδειν αξιουμενος, αυτῳ τῳ μη ὁραν μηδε γιγνωσκειν, αληθως εν τῳ ὑπερ ὁρασιν και γνωσιν γιγνομενος, τουτο αυτο γιγνωσκων ὁτι μετα παντα εϛι τα αισθητα και τα νοητα. *De mystica Theologia* c. 4. 5. ουδε τι των ουκ οντων, ουδε τι των οντων εϛιν· ουδε τα οντα αυτην γινωσκει, ᾗ αυτη εϛιν· ουδε αυτη γινωσκει τα οντα, ᾗ οντα εϛιν· ουδε λογος αυτης εϛιν ουτε ονομα, ουτε γνωσις· ουδε σκοτος εϛιν, ουδε φως· ουτε πλανη, ουτε αληθεια· ουδε εϛιν αυτης καθολου θεσις, ουτε αφαιρεσις· αλλα των μετ᾽ αυτην τας θεσεις και αφαιρεσεις ποιουντες, αυτην ουτε τιθεμεν, ουτε αφαιρουμεν, επει και ὑπερ πασαν θεσιν εϛιν ἡ παντελης και ἑνιαια των παντων αιτια, και ὑπερ πασαν αφαιρεσιν ἡ ὑπεροχη του παντων ἁπλως απολελυμενου και επεκεινα των ὁλων.

mung der Idee Gottes. Einige Kirchenväter legten Gott ausschließlich ein Seyn, ein reines und absolutes Seyn bei, welches den Geschöpfen nur im uneigentlichen Sinne zukomme. Andere schlossen mehr oder weniger nicht allein die sinnlichen, sondern auch die ontologischen Prädicate, (z. B. den Begriff Substanz) von Gott aus [57]). Dadurch haben sich die Kirchenväter unstreitig ein Verdienst erworben, daß sie zur Läuterung und Entwickelung dieser erhabenen Idee manchen nicht unwichtigen Beitrag lieferten. Ueberhaupt bemerkt man einen beträchtlichen Unterterschied in Ansehung der Vorstellungsart von Gott zwischen den frühern und spätern Zeiten des Christenthums. In jenen findet man mehrere Kirchenväter, welche sich Gott entweder als ein körperliches Wesen vorstellten, oder wenigstens doch diejenigen Prädicate, welche den erkennbaren Gegenständen, insofern sie anschaulich sind, zukommen, als Bestimmungen des Raums und der Zeit, nicht gehörig

57) Augustinus *de trinitate* l. V. c. 1. 2. Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia. -- Sicut enim ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia — ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia. l. VII. c. 5. Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

gehörig von Gott sonderten. Origenes sagt in der Vorrede zu seinem Werke περι αρχων mit klaren Worten, daß es in der allgemeinen Kirchenlehre noch nicht ausgemacht sey, ob und inwiefern Gott ein Körper sey. Ein Bischof Melito gab eine jetzt nicht mehr vorhandene Schrift περι ενσωματȣ Θεȣ heraus [58]), und Tertullian behauptete ausdrücklich, daß Gott, so wie ein Geist und die Seele überhaupt, körperlicher Natur sey [59]). Lactanz spricht über die Gestalt Gottes noch problematisch [60]). Diese Vorstellungsart als unverträglich mit der Idee eines unendlichen absoluten Wesens bestritten zuerst diejenigen Kirchenväter, welche eine bessere philosophische Bildung erhalten hatten, vorzüglich die Alexandrinischen, Clemens und Origenes, auch Augustinus und andere. Sie wurde zuletzt als eine von der rechtgläubigen Lehre abweichende Meinung betrachtet, und fand nur selten noch bei weniger gebildeten, an dem Buchstaben der Bibel hängenden und einigen grobsinnlichen Mönchen Anhang. Aber auch selbst diejenigen Kirchenväter in den frühern Zeiten, welche sich gegen die sinnliche Vorstellungsart von der körperlichen Natur der Gottheit erklärt hatten, entfernten sich gleichwohl noch oft genug in ihren übrigen Vorstellungen von der reinen Idee des unendli-

58) Theodoretus *in Exodum, quaest.* 20. προδιαληπτεον προτερον πȣ συνιϛαται το κατ᾽ εικονα, εν σωματι, η εν ψυχῃ. ιδωμεν δε προτερον, ὁις χρωνται ὁι το πρωτον λεγοντες, ὡν εϛι και Μελιτων, συγγραμματα καταλελοιπως περι τȣ ενσωματον ειναι τον Θεον.

59) Tertullianus *adversus Praxeam* c. 7. Quis negavit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est, spiritus enim corpus sui generis habet.

60) Lactantius *de ira dei* c. 18. Omitto de figura Dei dicere, quia Stoici negant habere ullam formam Deum; et ingens alia materia nascitur, si eos coarguere velimus.

endlichen und absoluten Wesens. Hierher gehört die Vorstellungsweise, daß sie sich Gott als die ganze Welt durchdringend, sie umschließend, oder als den Raum der ganzen Welt dachten [61]), daß Lactanz behauptete, die Gottheit sey entstanden, obgleich durch sich selbst entstanden [62]); daß

61) Athenagoras *legatione pro Christian.* p. 11. edit. Stephan. Minutius Felix *Octavius* c. 32. Unde enim Deus longe est, quum omnia coelestia terrenaque, et quae extra illam orbis provinciam sunt, Deo cognita, plena sint? Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. Cyprianus *de idolor. vanit.* c. 5. Deo qui solus est Deus vocabulum totum est. Ergo unus est et ubique totus diffusus est. Novatianus *de trinitate* c. 2. Nihil extra se vacuum deserens, nulli Deo superiori, ut quidam putant, locum reliquit, quandoquidem ipse universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit, intentus semper operi suo et vadens per omnia. Theophilus *ad Autolycum* l. 1. ὃν τροπον γαρ ῥοα εχεσα φλοιον τον περιεχοντα αυτην ενδον, εχει μονας και θηκας πολλας — ὅτως ἡ πασα κτισις περιεχεται ὑπο πνευματος θεε και το πνευμα το περιεχον συν τη κτισει περιεχεται ὑπο χειρος θεε. Arnobius *adversus gentes* l. 1 p 17. O summe rerum invisibilium procreator! o ipse invise et nullis unquam comprehense putaris! Prima — tu causa es; locus rerum ac spatium — infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus; solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio. Novatianus *de trinitate* c 25. Ergo jam loco clauditur (Pater), et quomodo omnia ipse complectitur? Idem Moses ubique introducit Deum immensum atque sine fine, non qui loco cludatur, sed qui omnem locum cludat; nec eum, qui in loco sit, sed potius, in quo omnis locus sit.

62) Lactantius *divinar. institution.* l. I. c. 7. Verum quia fieri non potest, quin id, quod sit, aliquando esse coeperit: consequens est, ut quando nihil ante illum

daß **Origenes**, der sonst die Geistigkeit Gottes so deutlich entwickelt hatte, der **Allmacht** und **Allwissenheit Gottes Gränzen setzte**, weil Gott mit seinem Wissen sonst **nicht alles umfassen würde**[63]. Man siehet also hieraus, welchen Einfluß das Selbstdenken und Philosophiren bei den Kirchenvätern hatte, so wenig sie auch im Allgemeinen die Philosophie schätzten, und wie dadurch allmählig eine größere Aufklärung, Deutlichkeit und Reinheit der Begriffe bewirkt worden ist.

Eben diesen Erfolg nimmt man auch wahr, wenn man die Gedanken der Kirchenväter über die **Eigenschaften Gottes** betrachtet. Sie werden mit dem Fortschritt der Zeit durch größere Cultur der Vernunft heller, zusammenhangender, consequenter; die Bedingungen der Sinnlichkeit, die anthropomorphischen und anthropopathischen

illum fuit, ipse ante omnia ex seipso sit procreatus. Ideoque ab Apolline αυτοφυης, a Sibylla αυτογενης et αγεννητος et αποιητος nominatur, quod Seneca vir acutus in exhortationibus vidit. Nos, inquit, aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis, animam debeamus. Alius nos edidit, alius instruxit: Deus ipse se fecit. l. II. c. 8. Solus igitur Deus est, qui factus non est, et idcirco destruere alia potest; ipse destrui non potest. Permanebit semper in eo, quod fuit, quia non est aliunde generatus, nec ortus, nec nativitas ejus ex aliqua alia re pendet, quae illum mutata dissolvat. Ex seipso est, ut in primo diximus libro, et ideo talis est, qualem se esse voluit, impassibilis, immutabilis, incorruptus, beatus, aeternus.

63) Origenes *de principiis* l. II. c. 9. Certum est quippe, quod praefinito aliquo apud se numero eas fecit (creaturas). Non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec comprehensio ulla, nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit, nec contineri vel dispensari a Deo, quae facta sunt, poterunt.

schen Bestimmungen werden immer mehr und reiner entfernt. Die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Güte und Gerechtigkeit werden von ihnen mit rühmlichem Eifer untersucht, ins Licht gesetzt, gegen Einwürfe und Schwierigkeiten vertheidiget, mit beständiger Rücksicht auf die Bedürfnisse und Begriffe der praktischen Vernunft. Wenn Lactanz mit allem Nachdruck, als das Fundament der Religion, Gott ein Zürnen und Hassen beilegt, weil er sonst auch das Gute nicht lieben und belohnen könne, so tritt dagegen Augustin auf, und zeigt, daß Gott das Gute liebe und das Böse verabscheue, weil er die Güte selbst ist, aber ohne menschlichen Affect, ohne durch die bösen Handlungen selbst beleidiget zu werden [64]). Die Allgegenwart dachten sich mehrere Kirchenväter so, daß sie damit eine räumliche Ausdehnung, ein den ganzen Raum erfüllendes Daseyn damit vermengten. Augustin lehret zwar auch, daß Gott seinem Wesen nach allenthalben zugegen sey, doch sucht er den Begriff einer räumlichen Gegenwart und Ausdehnung davon zu entfernen [65]).

Gleich-

64) Lactantius *de ira.* Augustinus *Confession.* l. III. c. 7 – 9.

65) Augustinus *de diversis Quaestionibus. Quaest.* 20. Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod loco continetur corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est. *Epistola* 57. Substantialiter Deus ubique diffusus. Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine

Gleichwohl findet man in diesen Betrachtungen nicht selten auch eine gewisse Inconsequenz; sie geben mit der einen Hand, was sie mit der andern wieder aufheben, und verwickeln sich in Widersprüche. Diese Erscheinung läßt sich hauptsächlich aus drei Ursachen erklären. Die erste derselben bestehet in dem Mangel des systematischen Geistes. Bei besondern Gelegenheiten durch individuelle Veranlassungen entwickelten die Kirchenväter diese oder jene Eigenschaft Gottes mit besonderem Interesse, und suchten sie wegen gewisser Zeitbedürfnisse, um gewissen unrichtigen oder für unrichtig gehaltenen Vorstellungen zu begegnen, mehr als andere einzuschärfen oder heraus zu heben. Daraus entstand aber eine gewisse Ungleichheit, welche leicht auch Inconsequenz zur Folge haben konnte, wenn nicht feste Grundsätze und leitende Ideen und eine Fertigkeit in dem reinen Denken vorhanden waren. Die zweite Ursache ist der Hang zur Speculation, welcher die Vernunft immer über die Sphäre des eigentlichen Wissens hinaus treibt, und der den Kirchenvätern bei aller Abneigung gegen die Philosophie doch in dem Grade mehr oder weniger anhängen mußte, als sie das Talent zum Denken empfangen und gebildet hatten. Auch begünstigte die Beschaffenheit des Objects, auf welches sie das Denken richteten, die Summe der offenbarten Wahrheiten, jenen Hang außerordentlich. So sahen wir, wie den Augustin als denkenden Kopf, der Hang zur Speculation in der letzt angeführten Stelle verleitete, über die Gränzen des Wissens hinauszugehen, indem er nicht zufrieden war, die

sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in sola terra totus et in coelo et in terra totus et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus.

die Allgegenwart Gottes als Eigenschaft Gottes zu behaupten, und aus der Idee des unbedingten Wesens abzuleiten, sondern zugleich dem Verstande begreiflich machen will, und behauptet, Gott sey seiner Substanz nach überall verbreitet, und wieder nicht dabei stehen bleibt, die Vorstellung einer räumlichen Gegenwart davon zu entfernen, sondern sogleich wieder auf dieses Object einer Idee ein Verstandesgesetz: alles was ist, ist irgendwo anwendet, und weil er nicht sagen kann, Gott ist in irgend einem Orte, die Behauptung hinstellt, alles ist in Gott, welches auf einen Pantheismus hinausläuft, welchen Augustin gewiß nicht behaupten wollte. Wenn schon diese Ursache im Stande war, Verstand und Vernunft wegen nicht sorgfältig abgesteckter Gränzen der Erkennbarkeit in Mißhelligkeit zu bringen und dadurch Inconsequenzen hervor zu bringen, so wirkte die dritte Ursache vielleicht noch stärker dazu bei, denn sie hatten immer gewisse Puncte, gewisse Meinungen, die sie am meisten interessirten, die für sie einmal und für immer fest standen und ausgemacht waren, weil sie dieselben aus der göttlichen Offenbarung, welche allein nicht trügen kann, entweder unmittelbar oder mittelbar geschöpft haben. Diese hatten denn nothwendig Einfluß auf ihre Untersuchungen und auf die Bestimmungen der Begriffe, führten auf Widersprüche, und nöthigten sie nicht selten zu manchen künstlichen Wendungen, um Widersprüche zu verdecken, oder eine scheinbare Harmonie zu Stande zu bringen. Belege dazu finden sich in allen Kirchenvätern mehr oder weniger, doch am meisten bei denen, welche mehr als andere über die Religionssätze philosophirten, und dann wieder in denjenigen Dogmen vorzüglich, welche Geheimnisse und die der Kirche eigenthümlichen Lehrpuncte, als Dreieinigkeit und die Natur und Person Jesu betreffen. So wird Augustin offenbar durch die Festhaltung des Dogma von der Gnade zu manchen Urtheilen verleitet, welche die Gerechtigkeit

tigkeit und Weisheit Gottes einschränken; er wird inconsequent, weil er ein Dogma nicht aufgeben will, welches ebenfalls zu dem Inbegriff des christlichen Glaubens zu gehören schien, und dieses daher mit den übrigen in ein harmonisches System zu bringen sucht.

Die Dreieinigkeit war ein der Kirche eigenthümliches Dogma, welches mit der in dem System des Plato und des Neuplatonismus vorkommenden Trinität zwar Aehnlichkeit, aber doch nur eine entfernte, und dagegen eine Besonderheit hatte, welche in jener nicht vorkam. Denn es galt hier das größte Wagstück des menschlichen Verstandes, eine Substanz als drei Personen, und drei Personen als eine Substanz zu denken, ohne daß die Einheit die Mehrheit noch die Mehrheit die Einheit und Einzigkeit aufhebe. Die Einheit Gottes war der Vernunft so angemessen und durch das Ansehen des alten und neuen Testaments so scharf eingeprägt, daß es eine Unterscheidungslehre der Kirche wurde, und daher gaben sich die Kirchenlehrer alle Mühe, sie gegen das Heidenthum und gegen die gnostischen Parteien zu vertheidigen. Auf der andern Seite aber glaubten sie auch in den Urkunden der Religion drei göttliche Wesen oder Personen zu finden, welche sich als von einander verschieden jede auf eine eigenthümliche Weise offenbaret haben. Diese Vorstellung mit der ersten zu vereinigen, ohne in einen Tritheismus zu verfallen, war eben das schwierigste Unternehmen unter allem, was nur unternommen werden konnte. Hier öffnete sich ein großer Kampfplatz, indem die Kirchenväter in den aus der Bibel durch ihre Art von Exegese gezogenen Glaubenssatz nach und nach mehr Bedeutung und Bestimmtheit zu bringen suchten, eben dadurch aber mehrere Seiten, Ansichten und Modificationen des Lehrsatzes auf die Bahn brachten, welche unter vielen Streitigkeiten erwogen, geprüft, bestritten oder angenommen wurden. Immer war diese Trinität, mit Recht, als eine positive Lehre der offenbar-

ten Lehre behandelt, indem sie ein unbegreifliches Geheimniß für die Vernunft sey. Endlich aber machte Augustin den Versuch, aus der Vernunft auch die Existenz dreier Personen in dem Einen göttlichen Wesen, wo nicht zureichend zu beweisen, doch einigermaßen glaublich zu machen. Denn die Trinität hat in der Natur des Menschen, so wie der andern Dinge eine Spur ihres Wesens hinterlassen, aus welchem vermittelst der offenbarten Wahrheit man zur Erkenntniß derselben gelangen kann. Jedes Ding, sagt er, enthält in sich dreierlei: etwas, woraus es besteht, etwas, wodurch es von andern unterschieden ist, und wodurch es mit andern übereinstimmt. So muß also auch die Ursache jedes Dinges als dreifach gedacht werden, als Grund dessen, wodurch es ist, wodurch es unterschieden ist und wodurch es mit sich und mit andern übereinstimmt. Nun ist Gott die Ursache aller Dinge, also muß Gott als dreifach gedacht werden [66]. Auch dieses, daß der menschliche Geist Gedächtniß, Verstand und Willen hat, jedes dieser drei Dinge verschieden, und doch in Einheit verbunden ist, oder den Zusammenhang zwischen Gedächtniß, Verstand und Wille

66) Augustinus *de Quaestionib.* 83. quaest. 18. 16. *de trinitate* VI. c. 10. Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae et qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum atque amores aut delectationes animarum. — Oportet igitur, ut creatorem per ea, quae facta sunt, intellectum conspicientes, trinitatem intelligamus, cujus in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium,

Wille [67]), oder das Daseyn unsers Ichs, die Erkenntniß desselben, das Wohlgefallen an unserem Seyn und Erkennen, betrachtet Augustin als einen Beweis für die Dreieinheit [68]). Ueberhaupt bietet Augustinus in dem Werke, welches er diesem Gegenstande widmete, die ganze Kraft und Fülle seines Geistes auf, diesen Glaubensartikel nicht allein aus der Schrift, sondern auch aus der Natur und Vernunft zu beweisen, und das Verhältniß der drei göttlichen Personen, ihre Gleichheit und Verschiedenheit sowohl genau zu bestimmen, als auch wo möglich anschaulich zu machen. Je erhabener und entfernter von dem Kreise der möglichen Erkenntniß dieser Gegenstand war, und je mehr er zu den Mysterien des Glaubens gehörte, desto anlockender und reizender war er für die speculirende Vernunft. Je mehr eine Ueberzeugung an Ueberredung gränzt, und je mehr zu befürchten ist, der Gegenstand derselben möchte nur auf Einbildung beruhen, desto mehr siehet man sich nach einer Menge von den verschiedenartigsten Gründen um, die Sache, die man geglaubt hat, desto fester zu halten, und sie gleichsam mit allen wirklichen Objecten der Erkenntniß zu verstricken. Dieses thut vorzüglich auch Augustin mit der Dreieinheit in dem

67) Augustinus *de trinitate* l. X. c. 11. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia.

68) Augustinus *de trinitate* l. IX. c. 3. Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt, c. 5. miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relativa dicantur ad invicem.

dem weitläuftigen Werke, welches er darüber geschrieben hat. Eben das war auch der Fall mit der Erzeugung, der Natur und Person Jesus, welche auf so mannigfaltige Weise vorgestellt wurde, und eine Menge der hitzigsten Streitigkeiten veranlaßte.

Der zweite große Gegenstand der christlichen Religionslehre ist die Welt, und besonders ihr Verhältniß zu Gott. Die Welt ist entstanden durch Gottes Allmacht und Weisheit. Gott ist Schöpfer, die Welt ist das Erschaffene. Diese Idee, welche nur aus der Vernunft entspringt, und das Resultat eines vernünftigen Nachdenkens über den letzten Grund der Wirklichkeit aller Dinge, und den letzten Grund der realen Möglichkeit des höchsten Gutes und der Beschränkung der Verstandeseinsicht ist, wurde von den Kirchenvätern als ein Gegenstand betrachtet, dessen Erkenntniß zwar nicht auf dem natürlichen Wege möglich, aber doch durch den Weg der Offenbarung gegeben sey. Eine Schöpfung aus Nichts war in dem christlichen Glaubenssystem enthalten, aber die Kirchenväter suchten diese der Gottheit und dem Vernunftglauben allein angemessene Idee gegen die anmaßlichen Läugner oder vermessenen Grübler zu vertheidigen, als einen in der offenbarten Religion gegründeten Glaubensartikel, ohne weiter etwas über diesen Gegenstand dogmatisch festzusetzen. Doch nicht immer hielten sie sich in diesen Gränzen des bescheidenen Nichtwissens oder Glaubens, sondern suchten wenigstens einige Seiten auf, von welchen sie durch das Medium der Offenbarung tiefer in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen suchten. Denn der Eifer, den Glauben gegen unbefugte Angriffe oder Irrthümer zu vertheidigen, der Mangel an festen Principien, und der Glaube an die Geisterwelt, welcher in der Bibel fest gegründet zu seyn schien, führte leicht über die wahren Gränzen der Erkennbarkeit hinüber.

Die vorzüglichsten Fragen, welche untersucht wurden, waren folgende: Ist die Welt von Gott dem höchsten Wesen, oder einem Gott unter- oder beigeordneter Wesen geschaffen? Ist die Welt von Ewigkeit oder hat sie einen Anfang? Ist sie aus Nichts geschaffen, oder, wenn das nicht ist, woraus entstanden? Zu welchem Zweck ist sie hervorgebracht? Wird sie durch die göttliche Vorsehung erhalten und regieret? Kann damit die Freiheit des Menschen bestehen? Woher kommt das Böse, von Gott, oder von einem bösen Princip, oder von der Materie?

Aehnliche Fragen wurden auch in Ansehung der übersinnlichen Welt, oder des Geisterreichs aufgeworfen. Wenn ist die Verstandeswelt geschaffen, vor oder zugleich mit der Sinnenwelt? In welche Classen theilen sich die Geister? Sind sie körperlose oder mit einem Körper und mit welchem versehene Wesen? Was haben die guten Engel für eine Bestimmung? Wie und wodurch entstanden die bösen, und was wirken sie?

Die erste Frage wurde durch die Gnostiker und Manichäer veranlaßt. Jene schlossen wegen des Bösen, das in der Welt so mannigfaltig gefunden wird, es könne ihr Urheber nicht das vollkommenste Wesen, sondern ein Wesen niederer Ordnung seyn, welches aber auch zuletzt aus Gott durch Emanation, obgleich mittelbarer Weise, entstanden war. Eben diese Emanation, durch welche aus Gott das Geisterreich in mannigfaltigen einander subordinirten Graden hervorgegangen war, oder die Reihe der Aeonen machte es ihnen scheinbar leicht, diese Schwierigkeit, auf welche die Vernunft unausweichlich stößt, auf die einfachste Weise dadurch zu heben, daß sie einen Geist

von

von beschränkter Güte und Macht zum Urheber der Welt machten [68]). Diese bedienten sich desselben Schlusses, nur daß sie bei dem Dualismus eines guten und bösen Urprincips stehen blieben, und das Streben der Vernunft nach Einheit

68) Einer der gelehrtesten und berühmtesten Gnostiker war Valentinus. In seinem System, welches wir aber doch wahrscheinlich nicht ganz in seiner eigenthümlichen Gestalt aus den Kirchenvätern, die über und gegen Ketzereien geschrieben haben, kennen, ist das Talent der Abstraction und Combination unverkennbar; aber beide stehen unter der Herrschaft der Einbildungskraft, welche bloße Vorstellungen in Objecte verwandelt. Die Hauptgedanken desselben finden wir bei Augustin *de haeresibus* c. 11. aus dem Epiphanius. Valentiniani a Valentino, qui de natura rerum multa fabulosa confinxit. Triginta αιωνας id est secula asserens extitisse, quorum principium esse profundum et silentium, quod profundum etiam patrem appellat. Ex quibus duobus velut ex coniugio processisse perhibet intellectum et veritatem, et protulisse in honorem patris aeonas octo. De intellectu autem et veritate processisse verbum et vitam et protulisse aeonas decem. Porro de verbo et vita processisse hominem et ecclesiam, et protulisse aeonas duodecim. Itaque octo et decem et duodecim fieri triginta aeonas, habentes, ut diximus, primum principium de profundo et silentio. Christum autem a patre missum, id est a profundo, spiritale vel coeleste corpus secum attulisse, nihilque assumpsisse de virgine Maria; sed per illam tanquam per rimam, aut per fistulam sine ulla de illa assumpta carne transiisse. De tricesimo seculo dicit diabolum genitum, et a diabolo alios natos, qui fecerint hunc mundum. Et ideo malitiam non arbitrio tribuit, sed naturae mundi, id est generi diabolico. Die Ketzerverzeichnisse des Epiphanius und Damascenus beweisen, wie großen Beifall diese Speculationen fanden, aber auch zugleich, welchen großen Antheil die Phantasie daran nahm, indem jeder Anhänger dieselben anders modificirte.

Einheit beschränkten. Auch diese Ansicht schien die Vernunft auf einmal ganz unerwartet aus aller Verlegenheit zu reißen. Alles Gute kommt von einem guten, alles Böse von einem bösen Princip, beide sind ewig und unabhängig von einander, entgegengesetzt, und eben darum in einem ewigen Kriege befangen [69]). Dieser Gedanke wurde von beiden Parteien auf sehr verschiedene Art weiter ausgeführt und ausgeschmückt, indem sich die Phantasie des Gegenstandes bemächtigte, und eine übersinnliche Welt hervorzauberte, in welcher das Denkbare zum Gegenstande der Anschauung wurde. So sehr indeß diese Ausschmückungen, welche zu offenbar das Gepräge der Dichtung an sich trugen, und die Menge von sonderbaren Vorstellungen und Folgerungen, welche an den Hauptgedanken angeschlossen wurden, die Macht der üppigen Phantasie und die Rohheit des Geistes beurkundeten, weil sie mit dem wahren Interesse und Zwecke der Vernunft, auch mit den Grundlehren des Christenthums in einem zu grellen Contraste standen, dieses ganze schwärmerische System in Mißcredit bringen

69) Augustinus *de Haeresibus* c. 46. Manichaei a quodam Persa extiterunt, qui vocabatur Manes. — Iste duo principia inter se diversa atque adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse composuit. Duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos opinatus est, quarum inter se pugnam et commixtionem et boni a malo purgationem, et boni, quod purgari non poterit, cum malo in aeternum damnationem secundum sua dogmata asseuerans multa fabulatur. Ex his autem suis fabulis vanis atque impiis coguntur dicere, animas bonas, quas censent ab animarum malarum naturae scilicet contrariae commixtione liberandas, ejus, cujus deus est, esse naturae. Proinde mundum a natura boni, hoc est a natura dei, factum confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

bringen mußten, so hatte doch der Hauptgedanke wegen der Simplicität und der leichten Auflösung einer der größten Schwierigkeiten der Vernunft, wiederum etwas so Gefälliges und Einschmeichelndes, daß es nicht befremden kann, wenn mancher Kirchenvater, wie Lactanz, durch die Behauptung zweier entgegengesetzten, obgleich Gott unterworfenen, und von Gott hervorgebrachten Principe der Welt, des Logos und des Teufels, sich demselben [70]) zu nähern suchte.

Alle Kirchenväter behaupten eine Schöpfung, eine Hervorbringung der Welt aus Nichts, und betrachten dieses als eine von den Hauptunterscheidungslehren des Christenthums im Gegensatz des Heidenthums. Den Beweisstellen aus der Bibel fügen sie Vernunftgründe bei, welche meistentheils apogogisch sind. Wenn es keine Schöpfung giebt, so muß die Materie gleich ewig mit Gott seyn; dann ist aber Gott nicht allmächtig; zwei ewige Urwesen können nicht zusammen bestehen; sie müßten entweder vereiniget

70) Lactantius *divin. institut.* II. c. 8. Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret rebus inter se contrariis — fecit ante omnia duos fontes rerum inter se adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum et pravum, quorum alter Deo est tanquam dextra, alter tanquam sinistra, ut in eorum essent potestate contraria illa. — Cum esset Deus ad excogitandum prudentissimus, ad faciendum solertissimus, antequam ordiretur hoc opus mundi, quoniam pleni et consummati boni fons in ipso erat, sicut est semper, ut ab eo bonum tanquam rivus oriretur longeque proflueret, produxit similem sui spiritum, qui esset virtutibus dei patris praeditus. Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae stirpis non permansit. Itaque suapte invidia tanquam veneno infectus est et ex bono ad malum transcendit, suoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium sibi nomen adscivit. Unde apparet, cunctorum malorum fontem esse livorem.

niget oder abgesondert seyn; im ersten Falle würden sie nicht zwei, sondern eins, in zweiten aber müßte etwas zwischen ihnen seyn, was sie trennte; es würde ein Kampf zwischen beiden ewigen Principien seyn, der sich nur mit der gänzlichen Besiegung und Aufreibung des einen endigen müßte [71]). So mischte sich in diese apogogischen Gründe leicht ein dialektischer Geist ein, der sich mehr zu wissen anmaßt, als man wirklich wissen kann, und eben dadurch sein Spiel verdirbt. Denn mit gleichem Rechte trat dagegen Hermogenes auf, der mit derselben Dialektik bewies, daß Gott die Welt weder aus sich, noch aus Nichts hervorgebracht haben könne. Denn in dem ersten Falle wäre die Welt ein Theil von Gott, und Gott also theilbar und veränderlich; im zweiten Falle aber nicht gütig. Vermöge seiner Güte müßte er das Beste und Vollkommenste hervorbringen, die Materie ist aber fehlerhaft und unvollkommen. Sie ist daher ewig [72]).

Ist die Welt erschaffen, so fragt es sich noch: hat die erschaffene Welt einen Zeitanfang, oder ist sie von Ewigkeit von Gott geschaffen? Die meisten Kirchenväter erklären sich für das Erste, nur Clemens von Alexandrien und sein großer Schüler Origenes nehmen das zweite an. Der erste nahm eine ewige Materie an, welche Gott hervorgebracht, und dann geordnet habe [73]). Der Letzte brauchte folgendes Raisonnement. So wie es keinen Werkmeister ohne Werk, keinen Dichter ohne Gedicht, keinen Herrscher ohne Unterthanen giebt, — denn der Werkmeister hat von dem Werke, der

71) Theophilus *ad Autolycum* l. II. Methodius *de libero arbitrio*. Photii *Bibliotheca Cod.* 236. Lactantius *divinar. Institut.* l. II. c. 8.

72) Tertullianus *adversus Hermogenem* c. 2. 3.

73) Clemens Alexandrinus *Stromat.* l. VI. Photii *Bibliotheca Cod.* 109.

der Dichter von oem Gedichte, der Herrscher von den Unterthanen den Namen; — so muß nothwendig die Welt als das von Gott Erschaffene von Anfang an gewesen seyn, so daß es keine Zeit gab, wo sie nicht existirte. Denn gäbe es eine Zeit, wo keine Werke waren, so würde ohne sie auch kein Werkmeister, ohne die Welt kein Schöpfer gewesen seyn. Es würde ferner folgen, daß der unveränderliche und unwandelbare Gott verändert worden sey. Denn hätte er zu einer gewissen Zeit alles gemacht, da es nicht gewesen, so fand bei ihm eine Veränderung, ein Uebergang von dem Nichtschaffen zu dem Schaffen Statt, welches ungereimt ist. Auch kann man, wenn die Welt einen Anfang hat, fragen: was wirkte Gott, ehe er die Welt hervorbrachte? Es wäre ungereimt und gottlos anzunehmen, die Gottheit könne müßig und unthätig seyn, und es habe eine Zeit gegeben, wo ihre Güte nicht wohlthätig, ihre Allmacht nicht wirksam gewesen wäre. Gott hat also von Ewigkeit geschaffen, und hört nicht auf zu schaffen. Denn jede erschaffene Welt wird einmal wieder zerstört, und eine andere an ihrer Stelle von Gott gemacht [74]). Methodius, Athanasius, Augustinus, Zacharias Bischof von Mytilene, bemühten sich diesen Gründen andere entgegen zu setzen. Gott hat alle Vollkommenheiten in und durch sich selbst und bedarf der Welt nicht. Er heißt allmächtig, weise, Schöpfer und Herr, nicht um der Welt, sondern um sein selbst willen. Gott bleibt also immer vollkommen, er mag schaffen oder nicht. Der Zeitanfang der Schöpfung widerspricht nicht der Unveränderlichkeit Gottes. Gott hat auch aufgehört die Welt zu erschaffen, denn sonst würde sie nicht vollendet seyn, ohne dadurch verändert zu werden. Ist nun Gott nicht dadurch verändert worden, daß er

74) Origenes *de principiis* l. III. c. 5. Photii *Bibliotheca Cod.* 235.

er zu schaffen aufhörte, so kann auch das Anfangen des Schaffens keine Veränderlichkeit in ihm gründen. Eine ewige Schöpfung enthält einen Widerspruch. Denn was keinen Anfang des Daseyns hat, ist auch unerzeugt oder ohne Urheber. Wenn also Gott Urheber der Welt ist, so folgt, daß er sie hervorgebracht habe, da sie vorher nicht da war. Der Schöpfer muß nothwendig früher seyn, als das Geschöpf [75]). Der Einwurf, daß wenn die Schöpfung nicht ewig ist, es eine Zeit gegeben habe, wo keine Geschöpfe vorhanden waren, und daß man daher fragen könne, ob Gott vor der Schöpfung unthätig gewesen, und was er vorgenommen habe, ist ohne Bedeutung. Denn die Zeit hat erst mit der Welt ihren Anfang genommen, es giebt außer der Welt so wenig Zeit als Raum [76]). Man darf sich Gott nicht auf menschliche Weise vorstellen. Ob er wirkt oder nicht wirkt, bringt keine Veränderung bei

75) Methodius Photii *Cod.* 235.

76) Augustinus *Confessionum* l. XI. c. 13. *de Civitate Dei* l. XI. c. 5. Quodsi dicunt, inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum, respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum. c. 6. Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mobilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur. Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum atque ordinator, quomodo dicatur, post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur, ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. l. XII. c. 15.

bei ihm hervor. Alles Schaffen und Hervorbringen geschiehet bei ihm nach einem unveränderlichen Willen, welchen er von Ewigkeit gehabt hat 77). Eine Schwierigkeit blieb jedoch dem Scharfsinne des Augustinus unauflöslich, diese nämlich, wie Gott von Ewigkeit her Herr gewesen sey, wenn die Welt einen Zeitanfang habe, da Gott ohne Geschöpfe nicht Herr seyn könne. Nachdem er sich hin und her gedreht, gesteht er offenherzig sein Unvermögen, etwas zu wissen, was Gott nicht habe offenbaren wollen 78).

Die Frage nach dem Zweck der Schöpfung, wurde natürlich verschieden beantwortet, je nachdem man eine andere Vorstellung von dem Urheber der Welt und seiner Vollkommenheit hatte. Da die Gnostiker nicht dem höchsten, sondern einem untergeordneten Wesen, die Weltbildung beilegten, so fanden sie auch keinen Anstoß dabei, subjective Zwecke und niedere Triebfedern dem Weltbaumeister bei der Hervorbringung der Welt zuzuschreiben, nämlich Herrschbegierde, das Vergnügen, Unterthanen zu haben, ihnen Gesetze zu geben, und sich von ihnen verehrt zu sehen. Nach den Manichäern war die sichtbare Welt ein Mittelding zwischen dem Reiche des Lichts und der Finsterniß, und dazu von einem Aeon gemacht worden, damit das letzte verringert, das erste vergrößert würde. Das böse Grundwesen hatte nämlich eine große Menge Seelen aus dem Lichtreiche geraubt, und sie durch die Materie gefesselt, und suchte sie in dieser Gefangenschaft

77) Augustinus *de Civitate Dei* l. XII. c. 17.

78) Augustinus *de Civitate Dei* l. XII. c. 15. Sed cum cogito, cujus rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, quia et meipsum intueor, et scriptum esse recolo: quis hominum potest scire consilium Dei aut quis poterit cogitare, quid velit dominus.

schaft zurückzuhalten. Die Absonderung der Seelen von den Theilen der Finsterniß, mit denen sie vermischt worden, damit sie gereinigt in ihr wahres Vaterland, das Lichtreich zurück kehren können, dieß ist der Zweck dieser Welt [79]). — Die meisten Kirchenväter, welche die Erschaffung der Welt von dem höchsten Wesen ableiten, stimmen darin überein, daß der letzte Bestimmungsgrund zur Hervorbringung der Welt in der Güte und Vollkommenheit Gottes zu suchen sey; daß Gott die Welt gemacht habe, weil er das vollkommenste Wesen war, daß daher der Zweck nicht auf Etwas in Gott, sondern auf Etwas in den Geschöpfen gehe. Die vernunftlosen Geschöpfe sind um der vernünftigen willen gemacht worden, und der Mensch ist der Hauptzweck der ganzen Schöpfung, und er ist dazu bestimmt, Gott in seinen Werken zu erkennen und zu verehren [80]). Warum finden wir aber eine so große Ungleichheit unter den Menschen, wenn sie zu einerlei Zweck bestimmt sind? In Gott kann die Ursache derselben nicht liegen. Es ist keine Parteilichkeit, daß er einige vernünftige Wesen durch höhere Gaben und Kräfte und einen glückseligen Zustand ausgezeichnet, anderen ein geringeres Loos bestimmt hätte, ohne Verdienst und Schuld; denn diese würde mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes streiten. Gott muß also alle vernünftige Wesen vollkommen gleich und vollkommen gut ursprünglich hervorgebracht haben. Allein wegen der Freiheit, die sie erhielten, damit sie das Gute durch Selbstthätigkeit zu ihrem Eigenthume machten, und es durch eigne Sorgfalt bewahrten, sind sie der Veränderung

79) Augustinus *de haeresibus*. S. Note 69.

80) Tertullianus *adversus Marcionem* l. I. c. 15. Deus non sibi sed homini mundum fecit. Lactantius *institut. divin.* l. VII. c. 5. *de ira Dei* c. 13. Cyrillus *Hierosol. Catechesis* XII. Gregorius *Nyssenus Oratio catechetic.* c. 5.

änderung fähig, und können sich aus Mangel an Achtsamkeit von dem Guten entfernen und zum Bösen hinneigen. Durch den ungleichen Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machten, entstand also eine moralische Ungleichheit. Gott erschuf nun die Welt zu dem Ende, und gab ihr einen solchen Umfang, daß sie die ganze Anzahl der Geister fassen konnte, gab ihr eine solche Einrichtung, daß sie alle Anstalten und Hülfsmittel zu ihrer Besserung fänden. Gott wies jedem Geiste einen bestimmten Ort und ein Geschäfte an, wie es ihrem sittlichen Verhalten und Zustande angemessen war, und versah sie mit Körpern, wie sie sich zu ihrem neuen Wohnorte schickten. Und so werden sie nach dem Fortschritt im Guten oder im Bösen immer an andere Oerter und in andere Körper, einige in die Himmelskörper, einige auf die Erde, andere unter die Erde versetzt [81]). Augustinus hingegen sagt, ohne die Präexistenz der Seelen anzunehmen, und ohne Beziehung auf solche sittliche Zwecke, daß Gott darum ungleichartige Dinge hervorgebracht habe, weil sonst kein zusammenhängendes Ganze möglich gewesen wäre [82]), ob er gleich jetzt die Frage nach dem bestimmten Zwecke der Weltschöpfung aus einem nicht ganz statthaften Grunde für unbeantwortlich hält [83]).

Alle

81) Origenes *de principiis.* l. II. c. 9. §. 216. l. III. c. 5. §. 5. Origenes verfolgt hier Platonische Ideen. Man vergleiche vorzüglich de Legibus X. p. 104 seq. Im 10 B. d. Zweibrücker Ausgabe.

82) Augustini *liber quaestionum de diversis.* Qu. 41.

83) Augustinus *ibid.* Qu. 28. Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda.

Alle Kirchenväter behaupten nicht nur eine allgemeine, sondern auch eine besondere Vorsehung, und wenden alle Sorgfalt auf die Befestigung der Ueberzeugung von diesem mit der christlichen Religion und mit dem sittlichen Streben so innig verbundenen Gegenstande. Die von ihnen gebrauchten Beweise für die Vorsehung, unter welcher sie theils die von Gottes Willen und Kraft abhängige Fortdauer und Erhaltung der Welt und ihrer Einrichtung, theils die Regierung der Weltbegebenheiten und der menschlichen Handlungen nach weisen Zwecken verstehen, sind von verschiedenem Werthe und Gehalte. Bald gehen sie von der fortdauernden Ordnung der Welt und der Erhaltung der Gattungen und Arten, von der Mannigfaltigkeit der Dinge, von dem zweckmäßigen Bau des menschlichen Körpers, von der Einrichtung der ganzen Welt zum Nutzen des Menschen [84]); bald von den göttlichen Vollkommenheiten der Güte, der Weisheit und Allmacht aus, um aus diesen Prämissen die göttliche Weltregierung abzuleiten [85]). Auch nehmen sie zuweilen besonders Rücksicht auf den Zusammenhang der Idee von einer weisen und gerechten Weltordnung mit dem Sittengesetz und der Tugend. Denn giebt es keine Vorsehung, so hört die Furcht vor Gott auf, Tugend und Frömmigkeit werden zernichtet, weil Tugend und Laster in Ansehung des Erfolgs einander gleich sind. Wer wird noch Gott anbeten und verehren, wenn er für die Menschen nichts thut; oder wer will den Dürftigen und Unvermögenden Wohlthaten erweisen, wenn keine

84) Nemesius *de natura hominis* c. 42. ed. Matth. p. 334. 339. Lactantius *de ira dei* c. 13, *de opificio hominis.*

85) Lactantius *de ira dei* c. 13. Theodoretus *Oratio de providentia.* Nemesius *de natura hominis* c. 44. p. 355.

keine Vergeltung zu erwarten ist [86]? Auch aus der Mantik entlehnt **Nemesius** sogar Beweise, denn er beruft sich auf Erfahrungen, z. B. von Entdeckung verborgener Verbrechen, um dem Glauben an die Vorsehung noch mehr Kraft zu geben [87].

Bei der Regierung und Erhaltung der Welt geben viele Kirchenväter der Gottheit **Gehülfen** und **Diener**, nämlich die Engel. Sie stellen sich Gott gleich einem König und Beherrscher eines großen Reiches vor, welcher nicht alles übersehen und allenthalben seine Macht ausüben kann. Gott setzte daher die Engel über verschiedene Theile der Welt und der Erde, über einzelne Länder und Provinzen, um sie nach seinem Willen und Gesetz zu regieren [88]. Auf die Art glaubten sie, die Instanzen, welche gegen die Vor-

86) **Athenagoras** *legatio pro Christianis* ed. Stephani p. 31. 32. **Nemesius** *de natura hominis* c. 42. p. 337. Προνοιας δε αναιρȣμενης συγκεχωρηται μεν αδικια τοις δυναμενοις αδικειν, αναιρειται δε ελεημοσυνη και Θεȣ φοβος, συναιρειται δε τȣτοις αρετη και ευσεβεια· ει γαρ μη προνοει Θεος, ȣδε τιμωρειται, ȣδε τοις ευπραττȣσιν επαθλα νεμει, ȣδε των αδικȣμενων τας βλαβας απειργει· τις αν ȣν ετι προσκυνησειε Θεον, μηδεν εις μηδεν ἡμιν συμβαλλομενον.

87) **Nemesius** *ibid* p. 337. αναιρειται δε και προφητεια και πασα προγνωσις p. 335.

88) **Iustinus** *Martyr Apologia* 11. §. 5. **Athenagoras** *Legatio* p. 31. τȣτο γαρ ἡ των αγγελων συστασις τῳ Θεῳ επι προνοιᾳ γεγονε τοις ὑπ᾽ αυτȣ διακεκοσμημενοις, ἱνα την μεν παντελικην και γενικην ὁ Θεος των ὁλων προνοιαν, την δε επι μερȣς, οἱ επ᾽ αυτοις ταχθεντες αγγελοι. **Tertullianus** *adversus Praxeam* c. 3. Nullam. dominationem ita unius dico esse, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit sibi officiales. **Augustinus** LXXXIII. *Quaestionum* Qu. 79. Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam. **Iohannes Damascenus** *de orthodoxa fide* l. II. c. 3.

Vorsehung gemacht wurden, leichter entkräften zu können, denn die Engel verwalten ihr Amt nicht alle mit gleicher Sorgfalt, einige sind sogar aus dem Zustande ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abgefallen, und wirken nun dem Willen Gottes entgegen, woraus die Unordnungen und die der Gerechtigkeit nicht angemessenen Schicksale der guten und bösen Menschen erfolgen. Daher behauptet Aristoteles, die Vorsehung erstrecke sich nicht über die Himmelsregion hinaus, weil er die Ursache der Unordnung nicht erkannt hatte [89]. Nemesius dagegen bestreitet diese anthropopathische Vorstellungsweise, und behauptet, Gott sorge für Alles, für das Allgemeine und Besondere, ohne dazu Mittelpersonen zu brauchen, welches nur Unvermögen und Schwäche verrathen würde [90].

Die Vorsehung erstrecke sich über Alles ohne Ausnahme, über das Große, wie über das Kleine, das Allgemeine, wie über das Besondere, über die leblose und lebendige Natur. Daher unterschied man die allgemeine und besondere (generalis, specialis) Vorsehung; die letzte hat die einzelnen Dinge, besonders die einzelnen vernünftigen Wesen zum Gegenstande. Darin weicht aber Hieronymus ab, welcher behauptet, daß die Vorsehung sich zwar bei den Menschen über das ganze Geschlecht, und die Individuen erstrecke, bei den Thieren aber nur auf die Gattung, nicht auf die einzelnen Thiere gehe; weil es sowohl mit der Majestät Gottes, als mit der Würde des Menschen streite, sich um so viele Kleinigkeiten zu bekümmern, und die unvernünftigen

89) Athenagoras *Legatio* p. 32. *ὁ δε της ὑλης αρχων, ὡς εστιν εξ αυτων των γινομενων ιδειν, εναντια τῳ αγαθῳ τε θεε επιτροπευει και διοικει.* Lactantius *divin. institut.* II. c. 14.

90) Nemesius *de natura hom.* c. 44. p. 346. 350. 351.

vernünftigen Wesen mit derselben Sorgfalt zu umfassen, als die Vernünftigen [91]). Nemesius bestreitet diese Meinung mit Recht als anthropopathisch, indem er zu zeigen sucht, daß für Gott nichts zu klein und gering sey, und seine Weltregierung werde durch die Sorge für das Kleine eben so wenig entweihet, als die Sonnenstrahlen, wenn sie den Koth bescheinen [92]).

Die Allgemeinheit der Vorsehung konnten die Kirchenväter nicht behaupten, ohne die mannigfaltigen Vorstellungen von einem Fatum oder einer blinden Nothwendigkeit zu bestreiten, welche ebenfalls mit der Freiheit des Menschen zum Theile unverträglich waren. Vorzüglich bestreitet Augustin das astrologische Fatum als vernunftwidrig und mit der Vorsehung streitend; das stoische Fatum aber als die Freiheit des Menschen aufhebend. Nemesius streitet zwar auch gegen das blinde Schicksal, und den astrologischen Aberglauben, er gehet aber darin so weit, daß er zugleich auch eine bedingte Noth-

91) Hieronymus *Commentar. in Habacuc.* c. 1. Ceterum absurdum est, ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotue moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores dei, ut dum potentiam ejus ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes.

92) Nemesius *de natura hom.* c. 44. p. 356. ει δε ῥαθυμιαν μεν επαγειν παραιτοιντο, λεγοιεν δε, μη πρεπειν θεῳ, αναξιον γαρ ειναι της τοιαυτης μακαριοτητος τοις ευτελεσι, και μικροις συγκαταβαινειν, και οἱονει συμβεβηλεσθαι ταις ὑλικαις τε και προαιρετικαις ατοπιαις, και δια τϑτο μη βυλεσθαι αγνοεσι δυο παθη τα χειριστα τῳ θεῳ περιαπτοντες, ὑπεροψιαν, και μολυσμον.

Nothwendigkeit der Natur angreift, und eine allgemeine Zufälligkeit der äußern Natur nicht allein der willkürlichen Handlungen annimmt. Gott, sagt er, ist über allen Zwang und Nothwendigkeit erhaben. Er ist zwar selbst der Urheber der Nothwendigkeit, indem er den Himmelskörpern eine gesetzmäßige unwandelbare Bewegung, dem Meere seine Gränzen, allen Gattungen und Arten Schranken vorgeschrieben hat, daß sie durch die Zeugung fortgepflanzt werden, ohne auszusterben. Allein er ist auch zugleich Herr und Beherrscher der Nothwendigkeit, die mit Willkür wirkende Kraft, (εξουσια) und die freie Natur, und er thut nichts mit Naturzwang und aus gesetzlicher Nothwendigkeit. Selbst das Nothwendige ist ihm etwas Zufälliges. Um dieses zu zeigen, ließ er einmal Sonne und Mond stille stehen, den Enoch und Elias, ob sie gleich sterblich waren, lebendig in den Himmel eingehen; doch that er dieses nur einmal, um seine willkürliche Macht zu zeigen, ohne die von ihm einmal gemachte Ordnung aufzulösen 93). Aus dem-

93) Nemesius *de natura hom.* c. 38. p. 307. ου γαρ ὑπ' αναγκην ὁ θεος, ουδε την βουλησιν αυτου δουλευειν αναγκῃ, θεμιτον ειπειν· και γαρ της αναγκης δημιουργος εστιν· αναγκην μεν γαρ επεθηκε τοις αστροις, ὡστε αει κατα τα αυτα κινεισθαι, και την θαλασσαν περιωρισε, και τοις καθολου και γενικοις ὁρον αναγκαιον εθηκεν, ὁν, ει βουλονται καλειν εἱμαρμενην, δια το παντη και παντως ὁυτω γινεσθαι κατα αναγκην, ὡς παντα τα κατα διαδοχην εν γενεσει [ου] φθαρεσθαι, λογος ουδεις· περι γαρ ονοματων ουκ αμφισβητουμεν προς αυτους· αυτος δε πασης αναγκης ου μονον εκτος καθεστηκεν, αλλα και κυριος και ποιητης εστιν· εξουσια γαρ ων και φυσις εξουσιαστικη, ουδεν ουτε φυσεως αναγκῃ, ουτε θεσμῳ νομου ποιει, παντα δε εστιν αυτῳ ενδεχομενα και τα αναγκαια· και ἱνα τουτο δειχθῃ, εστησε ποτε τον δρομον ἡλιου και σεληνης, των αναγκῃ φερομενων και αει ὡσαυτως εχοντων, ἱνα δειξῃ, μηδεν αυτῳ κατ' αναγκην γενεσθαι, αλλα παντα κατ' εξουσιαν ενδεχομενως· ἁπαξ δε τοιαυτην ἡμεραν εποιησεν, ὡς απεσημηνατο και ἡ γραφη, ἱνα μονον ενδειξηται

demselben Grunde bestreitet er auch den Satz, daß die Folgen der freien Handlungen nothwendig sind: denn dann würde das Gebet größtentheils vergeblich seyn, und wir würden nur gute Entschlüsse, aber nicht einen guten Erfolg unserer Handlungen uns von der Gottheit erflehen kön..'n. Und doch beweist das Gebet gerade in dem letzten am meisten seine Kraft. Allein wir erhalten die Segnungen der Vorsehung nicht durch Nothwendigkeit, sondern zufällig [94]). **Nemesius** nimmt also zwar eine **bestimmte Naturordnung** an, weil er von derselben auf die Vorsehung schließt; sie ist ihm aber **bedingt** und **abhängig von dem freien und willkürlichen Willen der Gottheit**. **Augustinus** scheint eben dieselbe Ansicht gehabt zu haben [95]).

Da die Vorsehung die Allwissenheit Gottes voraussetzt, so entstand nothwendig die Frage: ob die **Vorsehung auch vereinbar sey mit der Freiheit der vernünftigen Wesen**; ob nicht dadurch, daß Gott die freien Handlungen vorausgesehen, und auf sie bei dem Plane der Welt gerechnet habe, diese Handlungen ihre

ξηται και μη διαλυση τον θεσμον, τον εξ αρχης αυτῳ τεθεντα της αναγκαιας των αςρων Φορας· ὅτω και τινας των ανθρωπων εν τη ζωη διαφυλαττει, ὡς τον Ηλιαν και τον Ενωχ θνητες οντας και ὑποκειμενες Φθορᾳ, ἱνα δια παντων τετων την εξεσιαν αὑτε και την ακαταναγκαςον βελησιν κατανοησωμεν.

94) **Nemesius** *ibid.* p. 306. κατα πολυ δε διαφερεται (ὁ Πλατων) Φασκων, εξ αναγκης τοις εφ' ἡμιν ἑπεσθαι τα τελη· ἡμεις γαρ, ε κατ' αναγκην επαγεσθαι τα της προνοιας Φαμεν, αλλ' ενδεχομενως· ει γαρ κατ' αναγκην, πρωτοι μεν, το πολυ της ευχης μερος περικοπτεται· περι μονων γαρ των αρχων των πραξεων τα της ευχης, εςαι κατ' αυτον, ὡςε τα κρειττω ἑλεσθαι· μετα δε το προελεσθαι, ματαια λοιπον τα της ευχης, των ἑπομενων παντως εξ αναγκης επαγομενων· ἡμεις δε και επι τετοις μαλιςα δυνασθαι την ευχην διοριζομεθα.

95) **Augustinus** *de Civitate Dei* l. V. c. 9.

Zufälligkeit verlieren, und nothwendig werden. Die Kirchenväter suchen nun mit allem Eifer beides mit einander zu vereinigen, weil sonst die moralische Natur des Menschen, Verdienst und Schuld, Tugend und Laster aufgehoben würde. Die meisten begnügten sich damit, das Eine wie das Andere in ihr Glaubensbekenntniß aufzunehmen [96]). Augustin war aber der erste, der als ein subtiler Denker die Schwierigkeit für die Speculation bemerkte, und sie zu lösen suchte. Wenn Gott die freien Handlungen mit Gewißheit voraussiehet, so scheint dieses mit dem Wesen der freien Handlungen zu streiten, so wie eben dieses nicht gestattet, daß sie vorausgesehen werden können. Auf diese Schwierigkeit hatte ihn vornehmlich eine Stelle des Cicero, der darum die Divination läugnet, weil die Zufälligkeit nicht vorhergesehen werden kann, aufmerksam gemacht [97]). Da Augustinus die Allwissenheit nicht aufgeben konnte, weil sie eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, so blieb ihm nichts anders übrig, als zu zeigen, daß die Allwissenheit so wenig die Freiheit der Handlungen aufhebe, als die letzte die Allwissenheit. Es kann nichts geschehen, ohne daß eine wirkende Ursache vorausgegangen ist. Auch die zufälligen Ursachen sind wirkende Ursachen, aber uns verborgen, daher man sie besser verborgene (latentes) nennen würde, und wir schreiben sie theils dem Willen Gottes, theils dem Willen gewisser Geister zu. Es kann nur dasjenige vorausgesehen werden, was in einer bestimmten Reihe und Ordnung von Ursachen liegt, oder was einen ursachlichen Zusammenhang hat. Nun ist aber unser Wille selbst mit in der Ordnung der Ursachen, welche für Gott bestimmt und ein Gegenstand

90) Augustinus *de Civitate Dei* l. V. c. 9. religosus autem animus utrumque elegit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat.

97) Augustinus l. c. Cicero *de divinatione* l. II. c. 7.

genstand des göttlichen Vorherwissens ist. Insofern also Gott alle Ursachen vorausgewußt hat, ist ihm unser Wille als Ursache unserer Handlungen nicht verborgen gewesen. Auch hängt ja die ganze Reihe von Ursachen von Gott dem Urheber der Natur ab. Denn es giebt zweierlei Ursachen, natürliche und freie (naturales et voluntariae). Zu den letzten gehört der Wille Gottes, der Engel, der Menschen und der Thiere, wenn man nämlich die vernunftlosen Begehrungen und Bewegungen der letzten dahin zählen kann. Der Wille des Urhebers der Natur, und der vorstellenden Wesen, des Geistes des Lebens (spiritus vitae) ist die einzige wirkende Ursache alles dessen was geschiehet. Ihm ist der Wille aller erschaffenen Geister unterworfen, weil sie alle ihr Vermögen nur von ihm haben. Gott ist die Ursache der Dinge, welche wirkt, ohne gewirkt zu seyn. Alle erschaffene Geister, vorzüglich die vernünftigen, sind wirkende und gewirkte Ursachen. Die körperlichen Ursachen, welche mehr gewirkt werden, als selbst wirken, sind nicht unter die wirkenden Ursachen zu zählen, weil sie nur das können, was der Wille des Geistes aus ihnen macht. Wie sollte also die Reihe von Ursachen, welche Gott als bestimmt voraussiehet, machen, daß unsere Freiheit aufgehoben werde, da unser Wille selbst eine wichtige Stelle in der Reihe der Ursachen einnimmt [98])? Unser Wille vermag so viel, als Gott wollte

98) Augustinus l. c. Non est autem consequens, ut, si Deus certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo, ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare

wollte und voraus wußte; was er daher wirken kann und wird, das kann und wird .r mit der größten Gewißheit wirken, weil es derjenige vorher gewußt hat, der sich in seinem Vorherwissen nicht täuschen kann 99). Daß hierdurch

rare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. Ac per hoc colligitur, non esse causas efficientes omnium, quae fiunt, nisi voluntarias illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. — Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia, creatorque omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus utique spiritus non creatus. In ejus voluntate summa potestas est, qui creatorum spirituum voluntates bonas adiuvat, malus judicat, omnes ordinat, et quibusdam tribuit potestatem, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est. Corpora igitur magis subjacent voluntatibus, quaedam nostris, quaedam vero angelorum; sed omnia maxime dei voluntati subdita sunt. Cui etiam voluntates omnes subiiciuntur, quia non habent potestatem, nisi quam ille concedit. Causa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus et maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates.

99) Augustinus *ibid.* Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit et praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt ipsae, omnino facturae sunt, quia valituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest.

durch die eigentliche Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt werde, ist offenbar, denn diese besteht eben in der Natur der freien Willenshandlung, daß sie durch nichts anderes, als durch den Willen selbst bestimmt ist, daß sie daher geschehen und unterlassen werden kann, nach dem bloßen Belieb n des wollenden Subjects, und daß von jeder Handlung das Gegentheil gleich möglich und in der Natur des Willens gegründet zu seyn scheint. Es scheint daher unbegreiflich, daß ein vorstellendes Wesen eine in dem Belieben eines fremden Willens gegründete Handlung voraussehen könne. Zu dem scheint Augustinus, der die Gottheit fast zur allein wirkenden Ursache macht, die Spontaneität und Freiheit der vernünftigen Wesen gar sehr einzuschränken, daß es unbestimmbar ist, wie viel davon übrig bleibt.

Die letzte Frage: woher das Böse in der Welt? Wie läßt es sich mit der Vorsehung, mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinigen? wurde ebenfalls, wie man nicht anders erwarten kann, von den Kirchenvätern mit großem Eifer untersucht. Was die Philosophen der Griechen und Römer darüber gesagt hatten, das benutzten sie zwar, und sie mußten daher in manchen Resultaten mit denselben zusammenstimmen. Allein durch einige Lehren des Christenthums sowohl als durch den Manichäismus, war der Standpunct und die Ansicht von dem Problem geändert worden, und sie mußten daher auf manche neue Aussichten und Resultate kommen. Wenn sie auch mit den Philosophen darin übereinstimmten, daß sie den Grund des Bösen nicht in die Gottheit setzten, so konnten sie doch nicht mit dem größten Theile derselben das Böse aus der Materie ableiten, und sie waren daher genöthiget einen andern Ausweg zu suchen, auf welchem sie der Theodicee der Stoiker und des Leibnitz am nächsten kamen.

Da

Da die Manichäer und einige gnostische Parteien behaupteten, die Welt, welche so viel Unvollkommenheiten und Mängel habe, könne nicht von Gott, als dem vollkommensten Wesen, sondern von einem unvollkommnen Geiste, und das Böse in derselben müsse von einem bösen Grundwesen herrühren; da die Kirchenväter diese Lehre bestritten und behaupteten, daß Gott der einzige Urheber der ganzen Welt und die reine Urquelle alles Guten sey, aus welcher nichts Böses herkommen könne: so blieb ihnen kein anderer Ausweg übrig für die Theodicee, als entweder zu zeigen, daß das Böse nur scheinbar sey, oder daß es nur in einer Verneinung und Mangel bestehe, oder daß es nothwendig und unzertrennlich von der besten Welteinrichtung, oder daß es endlich eine zufällige Folge derselben sey, und daß also Gott das Böse zwar nicht als Böses, aber doch als nothwendig, damit das Gute wirklich werde, gewollt oder als zufällig nicht gewollt, aber aus andern weisen Zwecken zugelassen habe.

Alle Kirchenväter unterscheiden das physische Uebel und das moralische Böse. Dieses letzte betrachten einige als das einzige Böse, wie die Stoiker thaten; alles übrige, was die Menschen dafür halten, als Armuth, Krankheit, Tod, sey es nur dem Scheine nach [100]).

Als nothwendig betrachtet das Böse Lactanz. Die Welt, sagt er, ist aus entgegengesetzten und streitenden Dingen, aus Licht und Finsterniß, Leben und Tod zusammengesetzt. Dieses gilt von der physischen, wie von der moralischen Welt. Denn die Tugend könnte nicht unterschieden werden, wenn es nicht ihr entgegengesetzte Laster gäbe, sie könnte nicht vollkommen

100) Basilius *Homilia quod Deus non sit auctor peccati.* Nemesius *de natura hominis* c. 44. p. 352.

kommen seyn, wenn sie nicht durch das Entgegengesetzte geübt würde. Wir können die Beschaffenheit des Guten nur aus dem Bösen, und das Böse aus dem Guten erkennen. Gott hat daher das Böse nicht ausgeschlossen, damit die Tugend möglich wäre. Denn wenn die Tugend darin besteht, mit dem Bösen und dem Laster muthig zu kämpfen, so ist einleuchtend, daß keine Tugend seyn kann, wenn nicht das Böse und das Laster vorhanden ist. Damit nun die Tugend mit diesem streiten, und daher vollkommen werden könne, ließ Gott das ihr Entgegengesetzte stehen. Wie wäre die Geduld ihrem Wesen und selbst ihrem Namen nach möglich, wenn nichts zu dulden wäre? Wie würde die der Gottheit allein sich weihende Frömmigkeit Lob verdienen, wenn kein Wesen da wäre, welches von Gott abtrünnig zu machen suchte? Daher gestattete Gott, daß es mehrere mächtigere Ungerechte gäbe, damit sie zum Bösen zwingen könnten, und damit die Tugend durch ihre Seltenheit einen desto größeren Werth erhielt[201]);

Die meisten Kirchenväter behaupten, daß Gott das Böse weder wolle, noch hervorbringe, sondern nur zulasse, daß es also zwar nicht durch den Willen Gottes, aber auch nicht ohne denselben erfolge. Was erstens das moralische Böse betrift, so erklären

201) Lactantius *divin. Institut.* l. II. c. 8. 12. l. V. c. 7. Virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria: aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono; nec alterius ratio sublato altero constare potest. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. — Quomodo laudem mereretur devota Deo suo fides; nisi esset aliquis, qui a Deo vellet avertere? Nam ideo potentiores esse injustos permisit, ut cogere ad malum possent; ideo plures, ut virtus esset pretiosa, quod rara est.

ren sie dasselbe theils aus der Freiheit des Menschen, theils aus der Wirksamkeit des Teufels und der bösen Geister. Das letzte behauptete unter andern Tertullian [102]). Aber mit Recht suchen die Andern den Ursprung des moralischen Bösen in der Freiheit und dem Mißbrauch derselben. Gott gab den Menschen Vernunft und Freiheit, damit sie der Tugend fähig wären, und ihre Tugend als eine durch Selbstthätigkeit erworbene Vollkommenheit einen größern Werth hätte, und damit sie durch Tugend der ewigen Glückseligkeit theilhaftig würden. Aber nicht alle Menschen machen einen guten Gebrauch von der Freiheit. Viele wählen das Böse anstatt des Guten, sie übertreten die göttlichen Gebote, und sündigen. Gott konnte diesen Mißbrauch nicht hindern, denn sonst hätte er auch den Menschen nicht die Freiheit und die Anlage zur Tugend geben können. Gott läßt also das Böse, das nicht verhindert werden konnte, ohne eine größere Vollkommenheit zu verhindern, zu; seine Strafgerechtigkeit weiß aber sowohl dasselbe einzuschränken, als auch zum Guten zu wenden [103]). Das physische Uebel leiten einige Kirchenväter vom Teufel, dem Gott zugelassen habe die Menschen durch Leiden zu prüfen, von der Nachlässigkeit der Engel, welchen Gott die Aufsicht über die einzelnen Dinge anvertrauet habe, von der Sünde, weil die Thiere und andere Dinge schlechter geworden, nachdem die Menschen gefallen sind, ab [104]). Weit allgemeiner ist aber die Ansicht, das physische Uebel als Strafe für die

102) Tertullianus *adversus Marcionem* l. II. c. 14. *de testimonio animae* c. 3.

103) Origenes *contra Celsum* l. IV. *de principiis* l. II. c. 9. Clemens Alexandrin. *Stromat.* l. IV. p. 602. l. I. p. 367. seq.

104) Iustinus *Apologia major.* p. 46. 47. *Apolog. minor* p. 94. Athenagoras *Legatio* p. 31. 32. Theophilus *ad Autolycum* l. II. §. 17.

die Sünde, als Besserungsmittel, wodurch die Menschen auf den Weg der Tugend und der wahren Glückseligkeit, den sie verlassen haben, zurück geführt werden sollen, zu betrachten. Der allgemeinen Lehre der christlichen Kirche, daß Gott nicht Urheber des Bösen sey, setzten die Manichäer den Schluß entgegen, daß Gott, wenn er Schöpfer der ganzen Welt ist, auch Urheber und Schöpfer des Bösen seyn müsse. Diesem Einwurf setzen die Kirchenväter die Behauptung entgegen, das Böse sey keine Substanz, und überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur eine Abwesenheit des Guten, und also in der That ein Nichts [105]).

Kein Kirchenvater aber hatte mehr Interesse bei der Theodicee, als Augustinus, der in seiner Jugend selbst ein eifriger Anhänger des Manichäismus gewesen war, und bei reiferem Verstande denselben verlassen hatte, weil ihm diese Lehre zu seicht und ungereimt vorkam. Dazu kam noch, daß er unter allen Kirchenvätern nächst Origenes am meisten dahin strebte, die christliche Glaubenslehre mit der Vernunft zu vereinigen, und dieses Aufsuchen der Vernunftgründe nicht ohne philosophischen Geist betrieb. Seine Theodicee beruhet auf folgenden Sätzen. Von Gott kann nichts als Gutes kommen, denn er ist das vollkommenste Wesen, und für die ganze Geisterwelt das höchste Gut. Denn was man sich immer außer Wahrheit und Tugend als gut vorstelle, so ist dieses

105) Athanasius *contra gentes* Op. l. I. p. 6. δυναται γαρ (ανθρωπος) ὥσπερ προς τα καλα νευειν, ουτω και προς τα κακα αποστρεφεσθαι — οντα δε εςι τα καλα, ουκ οντα δε τα φαυλα· οντα δε φημι τα καλα, καθοτι εκ του οντος θεου τα παραδειγματα εχει, ουκ οντα δε τα κακα λεγω, καθοτι επινοιαις ανθρωπων ουκ οντα αναπεπλασθαι. Basilius *Homilia quod Deus non sit auctor peccati.* Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. mali enim nulla natura est. sed amissio boni mali nomen accepit c. 22.

dieses immer ein veränderliches und bloß subjectives Gute; Wahrheit und Tugend aber, welche allein ein vernünftiges Wesen glückselig machen können, sind unveränderliche und gemeinschaftliche Güter. Denn Wahrheit ist die Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen durch die Vernunft, und Tugend ist der gute Wille das zu thun, was nicht etwa durch bürgerliche Gesetze, sondern an sich recht ist. Gott ist die ewige Wahrheit und das ewige Gesetz des Rechts. Alle Glückseligkeit vernünftiger Wesen bestehet daher in dem freien Streben nach dem höchsten Gute, welches Gott ist, und in dem sicheren unveränderlichen Besitze desselben. Alle Menschen wollen zwar die Seligkeit, aber nicht alle wollen den einzigen Weg, der dazu führet, nämlich das Rechtthun, welches von der Seligkeit unzertrennlich und das Mittel ist, derselben würdig zu werden. Denn dieses ist das ewige unveränderliche Gesetz, daß in dem Wollen das Verdienst, in der Seligkeit und dem Elend Belohnung und Bestrafung bestehe [106]. Gott wollte daher, daß nach jener ewigen unveränderlichen Ordnung alle Menschen nach Verdienst und Würdigkeit selig würden, und er gab allen, was die unumgängliche Bedingung dazu ist, Vernunft und freien Willen

106) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14. Nam illi, qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali; sed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscantur, quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit, in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.

Willen. Der Mensch kann aber von dem freien Willen einen guten und einen bösen Gebrauch machen; er kann mit freiem Entschlusse nach dem höchsten Gute durch Tugend streben, und diesem alle irdische, veränderliche und vergängliche Güter nachsetzen, aber auch mit Verachtung des Ewigen, was die Vernunft durch sich selbst erkennt und genießt und was sie nicht verlieren kann, wenn sie es wahrhaft liebt, die zeitlichen, vergänglichen, auf Sinnlichkeit beruhenden Güter als ihr höchstes und würdigstes Ziel ergreifen. In jener Richtung des vernünftigen Wesens zu dem Ewigen und Unveränderlichen besteht das Rechthandeln, und die Würdigkeit der Seligkeit; in dieser Abziehung von demselben das Böshandeln, das Verschulden der Unglückseligkeit [107]. Der

107) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse. Ad exterius, cum aliorum propria vel quaecunque ad se non pertinent, cognoscere studet. Ad inferius, cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae, mors est, quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit, ut neque illa bona, quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus, sed malum sit aversio ejus ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona; quae tamen aversio et conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur.

dieses immer ein veränderliches und bloß subjectives Gute; Wahrheit und Tugend aber, welche allein ein vernünftiges Wesen glückselig machen können, sind unveränderliche und gemeinschaftliche Güter. Denn Wahrheit ist die Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen durch die Vernunft, und Tugend ist der gute Wille das zu thun, was nicht etwa durch bürgerliche Gesetze, sondern an sich recht ist. Gott ist die ewige Wahrheit und das ewige Gesetz des Rechts. Alle Glückseligkeit vernünftiger Wesen bestehet daher in dem freien Streben nach dem höchsten Gute, welches Gott ist, und in dem sicheren unveränderlichen Besitze desselben. Alle Menschen wollen zwar die Seligkeit, aber nicht alle wollen den einzigen Weg, der dazu führet, nämlich das Rechtthun, welches von der Seligkeit unzertrennlich und das Mittel ist, derselben würdig zu werden. Denn dieses ist das ewige unveränderliche Gesetz, daß in dem Wollen das Verdienst, in der Seligkeit und dem Elend Belohnung und Bestrafung bestehe [106]. Gott wollte daher, daß nach jener ewigen unveränderlichen Ordnung alle Menschen nach Verdienst und Würdigkeit selig würden, und er gab allen, was die unumgängliche Bedingung dazu ist, Vernunft und freien Willen

106) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14. Nam illi, qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali; sed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscantur, quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit, in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.

Willen. Der Mensch kann aber von dem freien Willen einen guten und einen bösen Gebrauch machen; er kann mit freiem Entschlusse nach dem höchsten Gute durch Tugend streben, und diesem alle irdische, veränderliche und vergängliche Güter nachsetzen, aber auch mit Verachtung des Ewigen, was die Vernunft durch sich selbst erkennt und genießt und was sie nicht verlieren kann, wenn sie es wahrhaft liebt, die zeitlichen, vergänglichen, auf Sinnlichkeit beruhenden Güter als ihr höchstes und würdigstes Ziel ergreifen. In jener Richtung des vernünftigen Wesens zu dem Ewigen und Unveränderlichen besteht das Rechthandeln, und die Würdigkeit der Seligkeit; in dieser Abziehung von demselben das Bösehandeln, das Verschulden der Unglückseligkeit [107]. Der

107) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse. Ad exterius, cum aliorum propria vel quaecunque ad se non pertinent, cognoscere studet. Ad inferius, cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae, mors est, quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit, ut neque illa bona, quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus, sed malum sit aversio ejus ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona; quae tamen aversio et conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur.

Der freie Wille ist an sich weder böse noch gut, sondern etwas mittleres, er wird nur gut oder böse durch die Richtung. Aber gleichwohl kann ohne den freien Willen kein Mensch gut und selig werden. Darum ist es doch ein Geschenk Gottes, und ein Gut, wenn es gleich erst durch den Gebrauch, den der Mensch von demselben macht, etwas Gutes oder Böses wird. Der Mißbrauch konnte nicht verhindert werden; aber Gott hat ihn nur zu dem guten Gebrauche gegeben [108]). Wenn man aber nun fragt: woher diese Entfernung des Willens von Gott als dem höchsten Gute, so kann man nicht sagen, daß sie von Gott herrühre; denn sonst wäre es nicht Sünde, und könnte nicht bestraft werden. Aber woher sonst? Diese Frage ist unbeantwortlich. Denn es giebt keine fremde Ursache von der Richtung des freien Willens, und man kann daher auch nicht wissen, was Nichts ist [109]). Man kann nie über den Willen als Ursache des Wollens hinausgehen,

108) Augustinus *ibid.* l. *II.* c. 1. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim, quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere.

109) Augustinus *ibid.* l. II. c. 20. Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas, cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus existat, qui profecto malus est, tamesi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus autorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest, quod nihil est.

gehen, und noch eine höhere Ursache aufsuchen. Man käme nie an das Ziel der Nachforschung, weil man von jeder Ursache des Willens wieder eine neue fordern würde. Wenn wir außer dem Willen die Ursache des Willens finden wollten, so müßte diese entweder selbst wieder ein Wille oder eine von dem Willen verschiedene Ursache seyn. Allein in dem letzten Falle erklärt man nicht die Sünde, welche nur in einem freien Willen und der Zurechnung fähigen Wesen seinen Grund haben kann. In dem ersten Falle aber ist es so gut, als wenn man gleich bei dem ersten Willen stehen geblieben wäre. Der Wille ist also die einzige Ursache der Sünde; er kann nicht gezwungen werden von einer fremden Ursache; wohl überredet und bestimmt; dann ist es aber immer die eigne Schuld des Wollenden, der, wenn er gewollt hätte, nicht würde der Einwirkung einer fremden Ursache nachgegeben haben. Es ist immer der Wille, und eine der Natur nicht gemäße Begierde, die Wurzel des Bösen und man kann die Natur deswegen nicht anklagen. Denn der der Natur gemäße Wille würde nicht das Böse wollen [110]) Man könnte

110) Augustinus *ibid.* l. III. c. 9. Cave enim putes, quicquam potuisse dici verius, quam id, quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam, hoc est, plus velle, quam sat est. -- Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro improba voluntas est. Ergo improba voluntas malorum omnium causa est. Quae si secundum naturam esset, conservaret utique naturam, nec ei perniciosa esset, et ideo non esset improba. Unde colligitur, radicem omnium malorum non esse secundum naturam, quod sufficit adversus omnes qui volunt accusare naturas. Tu autem si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit, quae causa huius est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem esse poterit

könnte aber noch fragen, warum mußte Gott die Menschen, von denen er doch vorausgesehen hat, daß sie einen übeln Gebrauch von der Freiheit der Willkür machen und sündigen würden, warum mußte er überhaupt unvollkommne Wesen schaffen? Wäre die Welt nicht weit vollkommener, ohne allen Tadel und Fehler gewesen, wenn er nur vollkommne Wesen geschaffen, und daraus das Weltganze zusammen gesetzt hatte? Konnte nicht Gott den Menschen einen höhern Grad von Vollkommenheit geben, sie auf einen höhern Standpunct stellen, wodurch ihr Sündigen wäre verhütet worden? — Die Vollkommenheit des Ganzen erfordert, daß alle mögliche Wesen in allen verschiedenen Gradunterschieden hervorgebracht wurden. Darum konnten die Wesen nicht vollkommen gleich seyn. Es durfte nichts fehlen, was den untersten Grad in der Stufenleiter einnimmt, und keine Abstufung bis an das vollkommenste Wesen, welches Gott ist, übersprungen werden. Dieses Gesetz gilt nicht allein von der leblosen, sondern auch von der lebenden Welt. Auch die weniger vollkommenen Seelen, welche fehlen und sündigen können, gehörten zu dem vollständigen All. Wenn die Vollkommenheit des Ganzen nicht möglich war, ohne Sünde und Elend, weil die menschlichen Seelen nur aus dem Zustande des Elends in den Zustand der Seligkeit übergehen können, so machte auch das Elend einen nothwendigen Bestandtheil der Vollkommenheit des Ganzen aus. Doch sind nicht sowohl die Sünden, als die Seelen, welche sündigen können, zur Vollkommenheit des Ganzen erforderlich, und darum können

ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur: aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi.

nen auch die Sünden ohne Ungerechtigkeit bestraft werden [111]).

Man siehet, wie Augustinus beständig zwischen einem physischen und moralischen Optimismus hin und her schwankt, meistentheils zwar dem letzten einen Vorzug einräumt, aber doch auch dann, wenn er ins Gedränge kommt, jenen wieder hervorziehet. Außer der unauflöslichen Schwierigkeit, welche in dem Gegenstande

111) Augustinus *liber* XXXXIII. *quaestionum* Q. 41. *de libero arbitrio* III. c. 9. Sed de illis luminibus similitudo adhibita id docet, ut quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, injuste petis auferri, quae obscuriora conspexeris, aut clarioribus adaequari; sed ad perfectionem universitatis referens omnia, quanto magis minusve inter se clara sunt, tanto magis cernis esse omnia; nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic praesto sunt, ut minora non desint. Sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies, ut miseriam, quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut universitatis perfectioni nec illae desint animae, quae miserae fieri debuerunt, quia peccatrices animae esse voluerunt. Tantumque abest, ut deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris. Sed adhuc videtur minus intelligens, quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim: si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset. Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animae sunt, quae si velint, peccant, si peccaverint, miserae fiunt.

stande selbst liegt, hat Augustinus durch manche Behauptungen seiner Theodicee selbst mehr, als er selbst dachte, geschadet. Seine Lehren von der Erbsünde, von der Gnade und Gnadenwahl können nicht mit dem Gedanken, daß die höchste Vollkommenheit des Ganzen, und vorzüglich die sittliche Vollkommenheit der vernünftigen Wesen, eine moralische Weltordnung, der Entzweck der Gottheit sey, vereiniget werden. Wenn Gott das geistige Licht ist, welches jeden Geist erleuchtet, wodurch er weise und gut wird, wenn das Böse nichts anderes ist, als eine Beraubung jenes Urlichtes, die geistige Finsterniß, wie er anderswo behauptet [112]); so ist doch der letzte Grund des Bösen in Gott zu suchen, indem er in dem Grade erleuchten entweder nicht will oder nicht kann, daß der endliche Geist weise und selig werde. Denn daß es in dem Willen der endlichen Geister liege, sich zu Gott hin oder von demselben abzuwenden, wodurch sie erleuchtet oder verfinstert, gut oder böse werden, dieses wird Augustin keinem

112) Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in seipso, sed in deo, a quo si avertitur angelus, fit immundus, sicut sunt omnes, qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in domino, sed in seipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit. c. 10. Ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea et sicut aer tenebrascit ista luce desertus. Nam nihil sunt aliud quae dicuntur locorum quorumcunque corporalium tenebrae, quam aer carens luce; ita tenebrascere animam sapientiae luce privatam. *de libero arbitrio* l. II. c. 12.

nem Denkenden einwenden: denn die Weisheit begehren ist der Anfang der Weisheit, und wenn diese nicht ohne göttliche Erleuchtung möglich ist, so muß auch das Verlangen nach Weisheit aus derselben Quelle kommen, und wo es sich nicht einfindet, da fehlt der gehörige Grad von Erleuchtung. Daher behauptet auch Augustin in dem Pelagianischen Streite ganz consequent, daß der Mensch ohne höheren Beistand nichts gutes durch sich selbst wollen und vollbringen könne.

Die Lehre von dem Geisterreich, von den guten und bösen Engeln, erhielt mit der Ausbildung der kirchlichen Dogmatik eine große Erweiterung. Denn in den Schriften des alten und neuen Testaments fanden die Kirchenväter mancherlei Vorstellungen von den guten und bösen Engeln, an deren Wahrheit sie um so weniger zweifeln konnten, je mehr sie von dem göttlichen Ursprunge jener Schriften überzeugt waren, und je weniger sie durch die Grundsätze einer gesunden Auslegungskunst unterstützt in den Reden Jesus Accommodationen von Lehren unterscheiden konnten. Diese Vorstellungen verbanden sich nun bald mit mehreren Dogmen der Kirche, z. B. von der Vorsehung, von dem Ursprunge des Bösen, und erhielten dadurch eine Wichtigkeit, daß man manche schwierige Frage dadurch glaubte beantworten zu können, z. B. die Frage, wie es gekommen, daß der Mensch, unerachtet er von Gott geschaffen und ursprünglich gut gewesen, dennoch von Gott abgefallen und böse geworden sey; warum das Böse, die Sünde in der Welt fortdauere und eine so große Herrschaft behaupte, da doch Gott, der allmächtig, höchst weise und gütig sey, die Welt erhalte und regiere. Es kam dazu noch der natürliche Hang des Menschen zur Speculation, der hier seine Rechnung fand. Denn so sehr auch die Kirchenväter bemüht gewesen waren, die Lehre von der Gottheit zu erschöpfen, und so sehr auch der Glaube an die göttliche Offenbarung hierbei zu statten

kam, so drängte sich doch die Ueberzeugung von der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes immer bald dunkler, bald deutlicher hervor. Desto erwünschter war die Lehre von den Engeln, als Wesen, welche von Gott erschaffen und abhängig, daher nicht so unerforschlich seyn konnten, als das ewige, unerschaffne Urwesen, ob sie gleich auf der andern Seite als Glieder des unsichtbaren Geisterreichs willkommene Aussichten in das Reich des Uebersinnlichen eröffnen zu wollen schienen. Ueberhaupt bietet uns die Geschichte die Bemerkung dar, daß es Zeitperioden giebt, wo der menschliche Geist mit Vernachlässigung dessen, was ihm nahe liegt, und was sein Interesse auf sich ziehen sollte, lieber in unbekannten und ihm ganz unzugänglichen Reichen auf Eroberungen ausgeht, weil der wahre wissenschaftliche Geist gesunken ist und ein üppiges Phantasiren an die Stelle des Philosophirens tritt. Aus derselben Ursache war auch die Dämonenlehre unter den Platonikern nach Christi Geburt mehr in Aufnahme gekommen [113]). Die Bekanntschaft der Kirchenväter mit den Philosophemen der Alexandriner und die Billigung und Aufnahme, welche die letzten zum Theil bei den ersten fanden, wirkte in Verbindung mit dem Zeitgeiste zusammen, der Lehre von den Engeln bei den Kirchenvätern einen weit größeren Werth zu geben, als sie in den neuern Zeiten hat, nachdem man theils die Folgen von dem Einflusse derselben auf die Kenntniß der Natur und das praktische Leben aus Erfahrung kennen gelernt, und das vergebliche einer auf das Uebersinnliche Jagd machenden phantasirenden Vernunft allmälig immer mehr einsah.

Wir wollen aus dieser Lehre nur einige Puncte herausheben, um die Tendenz der Speculation davon kenntlich zu machen.

Die

113) Man sehe 5 B. S. 223. 257. 6 B. S. 259.

Die Engel sind geistige mit einem Körper versehene Wesen. Dieses ist die allgemeine Meinung aller Kirchenväter [114]). Die Immaterialität betrachten sie als eine Eigenschaft und einen Vorzug, welcher nur allein dem Schöpfer zukomme, und halten deswegen die Engel für Wesen, welche eines Theils aus einem unkörperlichen Geiste, den sie von Gott erhalten haben, und durch welchen sie Gott ohne Aufhören schauen, andern Theils aus einem Körper bestehen, der aber viel feiner als der menschliche Körper und von ätherischer und feuriger Natur ist. Sie fanden in einigen Stellen der Bibel einen unumstößlichen Beweis dafür [115]). Da indessen wenige Kirchenväter strenge Begriffe von der Geistigkeit haben, so dürfen wir diese auch nicht allezeit bei dieser Lehre erwarten. Lactanz ist der einzige der nicht allein weiß, daß die Engel von Gott geschaffen worden, sondern auch die Art und Weise dieser Schöpfung so beschreibt, als wenn er dabei zugegen gewesen wäre. Die Engel sind nämlich als stille Aushauchungen (taciti spiritus) aus Gott hervorgegangen, dagegen der Logos aus dem Munde Gottes mit Stimme

114) Origenes *de principiis* I. c. 6. Damascenus *de orthodoxa fide* II. c. 3. ασωματος δε λεγεται (αγγελος) και αΰλος, ὁσον προς ἡμας· παν γαρ συγκρινομενον προς θεον τον μονον ασυγκριτον, παχυ τε και ὑλικον ἑυρισκεται· μονον γαρ οντως αΰλον το θειον εστι και ασωματον.

115) Fulgentius Ruspensis *de trinitate* c. 8. Plane ex duplici angelos esse substantia adserunt magni et docti viri, id est, ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus adparent, adprobantes hoc ex illo loco Psalmi, ubi dicit: qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem. Augustinus *de diversis quaestionib.* 83. Qu. 47. angelica corpora, qualia nos habituros speramus, lucidissima et aetherea esse credendum est.

Da die Manichäer und einige gnostische Parteien behaupteten, die Welt, welche so viel Unvollkommenheiten und Mängel habe, könne nicht von Gott, als dem vollkommensten Wesen, sondern von einem unvollkommnen Geiste, und das Böse in derselben müsse von einem bösen Grundwesen herrühren; da die Kirchenväter diese Lehre bestritten und behaupteten, daß Gott der einzige Urheber der ganzen Welt und die reine Urquelle alles Guten sey, aus welcher nichts Böses herkommen könne: so blieb ihnen kein anderer Ausweg übrig für die Theodicee, als entweder zu zeigen, daß das Böse nur scheinbar sey, oder daß es nur in einer Verneinung und Mangel bestehe, oder daß es nothwendig und unzertrennlich von der besten Welteinrichtung, oder daß es endlich eine zufällige Folge derselben sey, und daß also Gott das Böse zwar nicht als Böses, aber doch als nothwendig, damit das Gute wirklich werde, gewollt oder als zufällig nicht gewollt, aber aus andern weisen Zwecken zugelassen habe.

Alle Kirchenväter unterscheiden das physische Uebel und das moralische Böse. Dieses letzte betrachten einige als das einzige Böse, wie die Stoiker thaten; alles übrige, was die Menschen dafür halten, als Armuth, Krankheit, Tod, sey es nur dem Scheine nach [100]).

Als nothwendig betrachtet das Böse Lactanz. Die Welt, sagt er, ist aus entgegengesetzten und streitenden Dingen, aus Licht und Finsterniß, Leben und Tod zusammengesetzt. Dieses gilt von der physischen, wie von der moralischen Welt. Denn die Tugend könnte nicht unterschieden werden, wenn es nicht ihr entgegengesetzte Laster gäbe, sie könnte nicht vollkommen

100) Basilius *Homilia quod Deus non sit auctor peccati.* Nemesius *de natura hominis* c. 44. p. 352.

kommen seyn, wenn sie nicht durch das Entgegengesetzte geübt würde. Wir können die Beschaffenheit des Guten nur aus dem Bösen, und das Böse aus dem Guten erkennen. Gott hat daher das Böse nicht ausgeschlossen, damit die Tugend möglich wäre. Denn wenn die Tugend darin besteht, mit dem Bösen und dem Laster muthig zu kämpfen, so ist einleuchtend, daß keine Tugend seyn kann, wenn nicht das Böse und das Laster vorhanden ist. Damit nun die Tugend mit diesem streiten, und daher vollkommen werden könne, ließ Gott das ihr Entgegengesetzte stehen. Wie wäre die Geduld ihrem Wesen und selbst ihrem Namen nach möglich, wenn nichts zu dulden wäre? Wie würde die der Gottheit allein sich weihende Frömmigkeit Lob verdienen, wenn kein Wesen da wäre, welches von Gott abtrünnig zu machen suchte? Daher gestattete Gott, daß es mehrere mächtigere Ungerechte gäbe, damit sie zum Bösen zwingen könnten, und damit die Tugend durch ihre Seltenheit einen desto größeren Werth erhielt [101]);

Die meisten Kirchenväter behaupten, daß Gott das Böse weder wolle, noch hervorbringe, sondern nur zulasse, daß es also zwar nicht durch den Willen Gottes, aber auch nicht ohne denselben erfolge. Was erstens das moralische Böse betrift, so erklären

101) Lactantius *divin. Institut.* l. II. c. 8. 12. l. V. c. 7. Virtutem aut cerni non posse, nisi habeat vitia contraria: aut non esse perfectam, nisi exerceatur adversis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit esse distantiam, ut qualitatem boni ex malo sciamus, item mali ex bono; nec alterius ratio sublato altero constare potest. Deus ergo non exclusit malum, ut ratio virtutis constare posset. — Quomodo laudem mereretur devota Deo suo fides; nisi esset aliquis, qui a Deo vellet avertere? Nam ideo potentiores esse injustos permisit, ut cogere ad malum possent; ideo plures, ut virtus esset pretiosa, quod rara est.

ren sie dasselbe theils aus der Freiheit des Menschen, theils aus der Wirksamkeit des Teufels und der bösen Geister. Das letzte behauptete unter andern Tertullian [102]). Aber mit Recht suchen die Andern den Ursprung des moralischen Bösen in der Freiheit und dem Mißbrauch derselben. Gott gab den Menschen Vernunft und Freiheit, damit sie der Tugend fähig wären, und ihre Tugend als eine durch Selbstthätigkeit erworbene Vollkommenheit einen größern Werth hätte, und damit sie durch Tugend der ewigen Glückseligkeit theilhaftig würden. Aber nicht alle Menschen machen einen guten Gebrauch von der Freiheit. Viele wählen das Böse anstatt des Guten, sie übertreten die göttlichen Gebote, und sündigen. Gott konnte diesen Mißbrauch nicht hindern, denn sonst hätte er auch den Menschen nicht die Freiheit und die Anlage zur Tugend geben können. Gott läßt also das Böse, das nicht verhindert werden konnte, ohne eine größere Vollkommenheit zu verhindern, zu; seine Strafgerechtigkeit weiß aber sowohl dasselbe einzuschränken, als auch zum Guten zu wenden [103]). Das physische Uebel leiten einige Kirchenväter vom Teufel, dem Gott zugelassen habe die Menschen durch Leiden zu prüfen, von der Nachlässigkeit der Engel, welchen Gott die Aufsicht über die einzelnen Dinge anvertrauet habe, von der Sünde, weil die Thiere und andere Dinge schlechter geworden, nachdem die Menschen gefallen sind, ab [104]). Weit allgemeiner ist aber die Ansicht, das physische Uebel als Strafe für die

102) Tertullianus *adversus Marcionem* l. II. c. 14. *de testimonio animae* c. 3.

103) Origenes *contra Celsum* l. IV. *de principiis* l. II. c. 9. Clemens Alexandrin. *Stromat.* l. IV. p. 602. l. I. p. 367. seq.

104) Iustinus *Apologia major.* p. 46. 47. *Apolog. minor* p. 94. Athenagoras *Legatio* p. 31. 32. Theophilus *ad Autolycum* l. II. §. 17.

die Sünde, als Besserungsmittel, wodurch die Menschen auf den Weg der Tugend und der wahren Glückseligkeit, den sie verlassen haben, zurück geführt werden sollen, zu betrachten. Der allgemeinen Lehre der christlichen Kirche, daß Gott nicht Urheber des Bösen sey, setzten die Manichäer den Schluß entgegen, daß Gott, wenn er Schöpfer der ganzen Welt ist, auch Urheber und Schöpfer des Bösen seyn müsse. Diesem Einwurf setzen die Kirchenväter die Behauptung entgegen, das Böse sey keine Substanz, und überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur eine Abwesenheit des Guten, und also in der That ein Nichts [105]).

Kein Kirchenvater aber hatte mehr Interesse bei der Theodicee, als Augustinus, der in seiner Jugend selbst ein eifriger Anhänger des Manichäismus gewesen war, und bei reiferem Verstande denselben verlassen hatte, weil ihm diese Lehre zu seicht und ungereimt vorkam. Dazu kam noch, daß er unter allen Kirchenvätern nächst Origenes am meisten dahin strebte, die christliche Glaubenslehre mit der Vernunft zu vereinigen, und dieses Aufsuchen der Vernunftgründe nicht ohne philosophischen Geist betrieb. Seine Theodicee beruhet auf folgenden Sätzen. Von Gott kann nichts als Gutes kommen, denn er ist das vollkommenste Wesen, und für die ganze Geisterwelt das höchste Gut. Denn was man sich immer außer Wahrheit und Tugend als gut vorstelle, so ist dieses

105) Athanasius *contra gentes* Op. l. I. p. 6. δυναται γαρ (ανθρωπος) ὡσπερ προς τα καλα νευειν, ὑτω και προς τα κακα αποστρεφεσθαι — οντα δε εστι τα καλα, ȣκ οντα δε τα φαυλα· οντα δε φημι τα καλα, καθοτι εκ τȣ οντος θεȣ τα παραδειγματα εχει, ȣκ οντα δε τα κακα λεγω, καθοτι επινοιαις ανθρωπων ȣκ οντα καταπεπλασθαι. Basilius *Homilia quod Deus non sit auctor peccati.* Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. mali enim nulla natura est. sed amissio boni mali nomen accepit c. 22.

dieses immer ein veränderliches und bloß subjectives Gute; Wahrheit und Tugend aber, welche allein ein vernünftiges Wesen glückselig machen können, sind unveränderliche und gemeinschaftliche Güter. Denn Wahrheit ist die Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen durch die Vernunft, und Tugend ist der gute Wille das zu thun, was nicht etwa durch bürgerliche Gesetze, sondern an sich recht ist. Gott ist die ewige Wahrheit und das ewige Gesetz des Rechts. Alle Glückseligkeit vernünftiger Wesen bestehet daher in dem freien Streben nach dem höchsten Gute, welches Gott ist, und in dem sicheren unveränderlichen Besitze desselben. Alle Menschen wollen zwar die Seligkeit, aber nicht alle wollen den einzigen Weg, der dazu führet, nämlich das Rechtthun, welches von der Seligkeit unzertrennlich und das Mittel ist, derselben würdig zu werden. Denn dieses ist das ewige unveränderliche Gesetz, daß in dem Wollen das Verdienst, in der Seligkeit und dem Elend Belohnung und Bestrafung bestehe [106]. Gott wollte daher, daß nach jener ewigen unveränderlichen Ordnung alle Menschen nach Verdienst und Würdigkeit selig würden, und er gab allen, was die unumgängliche Bedingung dazu ist, Vernunft und freien Willen

106) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14. Nam illi, qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali; sed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscantur, quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit, in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.

Willen. Der Mensch kann aber von dem freien Willen einen guten und einen bösen Gebrauch machen; er kann mit freiem Entschlusse nach dem höchsten Gute durch Tugend streben, und diesem alle irdische, veränderliche und vergängliche Güter nachsetzen, aber auch mit Verachtung des Ewigen, was die Vernunft durch sich selbst erkennt und genießt und was sie nicht verlieren kann, wenn sie es wahrhaft liebt, die zeitlichen, vergänglichen, auf Sinnlichkeit beruhenden Güter als ihr höchstes und würdigstes Ziel ergreifen. In jener Richtung des vernünftigen Wesens zu dem Ewigen und Unveränderlichen besteht das Rechthandeln, und die Würdigkeit der Seligkeit; in dieser Abziehung von demselben das Bösehandeln, das Verschulden der Unglückseligkeit [107]. Der

107) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo adhaereus communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse. Ad exterius, cum aliorum propria vel quaecunque ad se non pertinent, cognoscere studet. Ad inferius, cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae, mors est, quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit, ut neque illa bona, quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus, sed malum sit aversio ejus ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona; quae tamen aversio et conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur.

Der freie Wille ist an sich weder böse noch gut, sondern etwas mittleres, er wird nur gut oder böse durch die Richtung. Aber gleichwohl kann ohne den freien Willen kein Mensch gut und selig werden. Darum ist es doch ein Geschenk Gottes, und ein Gut, wenn es gleich erst durch den Gebrauch, den der Mensch von demselben macht, etwas Gutes oder Böses wird. Der Mißbrauch konnte nicht verhindert werden; aber Gott hat ihn nur zu dem guten Gebrauche gegeben [108]). Wenn man aber nun fragt: woher diese Entfernung des Willens von Gott als dem höchsten Gute, so kann man nicht sagen, daß sie von Gott herrühre; denn sonst wäre es nicht Sünde, und könnte nicht bestraft werden. Aber woher sonst? Diese Frage ist unbeantwortlich. Denn es giebt keine fremde Ursache von der Richtung des freien Willens, und man kann daher auch nicht wissen, was Nichts ist [109]). Man kann nie über den Willen als Ursache des Wollens hinausgehen,

108) Augustinus *ibid.* l. II. c. 1. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim, quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere.

109) Augustinus *ibid.* l. II. c. 20. Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas, cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus existat, qui profecto malus est, tamesi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus autorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera respondeiim. Sciri enim non potest, quod nihil est.

gehen, und noch eine höhere Ursache aufsuchen. Man käme nie an das Ziel der Nachforschung, weil man von jeder Ursache des Willens wieder eine neue fordern würde. Wenn wir außer dem Willen die Ursache des Willens finden wollten, so müßte diese entweder selbst wieder ein Wille oder eine von dem Willen verschiedene Ursache seyn. Allein in dem letzten Falle erklärt man nicht die Sünde, welche nur in einem freien Willen und der Zurechnung fähigen Wesen seinen Grund haben kann. In dem ersten Falle aber ist es so gut, als wenn man gleich bei dem ersten Willen stehen geblieben wäre. Der Wille ist also die einzige Ursache der Sünde; er kann nicht gezwungen werden von einer fremden Ursache; wohl überredet und bestimmt; dann ist es aber immer die eigne Schuld des Wollenden, der, wenn er gewollt hätte, nicht würde der Einwirkung einer fremden Ursache nachgegeben haben. Es ist immer der Wille, und eine der Natur nicht gemäße Begierde, die Wurzel des Bösen und man kann die Natur deswegen nicht anklagen. Denn der der Natur gemäße Wille würde nicht das Böse wollen [110]) Man könnte

110) Augustinus *ibid.* l. III. c. 9. Cave enim putes, quicquam potuisse dici verius, quam id, quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam, hoc est, plus velle, quam sat est. – Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro improba voluntas est. Ergo improba voluntas malorum omnium causa est. Quae si secundum naturam esset, conservaret utique naturam, nec ei perniciosa esset, et ideo non esset improba. Unde colligitur, radicem omnium malorum non esse secundum naturam, quod sufficit adversus omnes qui volunt accusare naturas. Tu autem si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit, quae causa huius est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem esse poterit

könnte aber noch fragen, warum mußte Gott die Menschen, von denen er doch vorausgesehen hat, daß sie einen übeln Gebrauch von der Freiheit der Willkür machen und sündigen würden, warum mußte er überhaupt unvollkommne Wesen schaffen? Wäre die Welt nicht weit vollkommener, ohne allen Tadel und Fehler gewesen, wenn er nur vollkommne Wesen geschaffen, und daraus das Weltganze zusammen gesetzt hätte? Konnte nicht Gott den Menschen einen höhern Grad von Vollkommenheit geben, sie auf einen höhern Standpunct stellen, wodurch ihr Sündigen wäre verhütet worden? — Die Vollkommenheit des Ganzen erfordert, daß alle mögliche Wesen in allen verschiedenen Gradunterschieden hervorgebracht wurden. Darum konnten die Wesen nicht vollkommen gleich seyn. Es durfte nichts fehlen, was den untersten Grad in der Stufenleiter einnimmt, und keine Abstufung bis an das vollkommenste Wesen, welches Gott ist, übersprungen werden. Dieses Gesetz gilt nicht allein von der leblosen, sondern auch von der lebenden Welt. Auch die weniger vollkommenen Seelen, welche fehlen und sündigen können, gehörten zu dem vollständigen All. Wenn die Vollkommenheit des Ganzen nicht möglich war, ohne Sünde und Elend, weil die menschlichen Seelen nur aus dem Zustande des Elends in den Zustand der Seligkeit übergehen können, so machte auch das Elend einen nothwendigen Bestandtheil der Vollkommenheit des Ganzen aus. Doch sind nicht sowohl die Sünden, als die Seelen, welche sündigen können, zur Vollkommenheit des Ganzen erforderlich, und darum können

ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur: aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi.

nen auch die Sünden ohne Ungerechtigkeit bestraft werden [111]).

Man siehet, wie Augustinus beständig zwischen einem physischen und moralischen Optimismus hin und her schwankt, meistentheils zwar dem letzten einen Vorzug einräumt, aber doch auch dann, wenn er ins Gedränge kommt, jenen wieder hervorziehet. Außer der unauflöslichen Schwierigkeit, welche in dem Gegenstande

111) Augustinus *liber* XXXXIII. *quaestionum* Q. 41. *de libero arbitrio* III. c. 9. Sed de illis luminibus similitudo adhibita id docet, ut quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, injuste petis auferri, quae obscuriora conspexeris, aut clarioribus adaequari; sed ad perfectionem universitatis referens omnia, quanto magis minusve inter se clara sunt, tanto magis cernis esse omnia; nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic praesto sunt, ut minora non desint. Sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies, ut miseriam, quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut universitatis perfectioni nec illae desint animae, quae miserae fieri debuerunt, quia peccatrices animae esse voluerunt. Tantumque abest, ut deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris. Sed adhuc videtur minus intelligens, quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim: si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset. Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animae sunt, quae si velint, peccant, si peccaverint, miserae fiunt.

stande selbst liegt, hat Augustinus durch manche Behauptungen seiner Theodicee selbst mehr, als er selbst dachte, geschadet. Seine Lehren von der Erbsünde, von der Gnade und Gnadenwahl können nicht mit dem Gedanken, daß die höchste Vollkommenheit des Ganzen, und vorzüglich die sittliche Vollkommenheit der vernünftigen Wesen, eine moralische Weltordnung, der Entzweck der Gottheit sey, vereiniget werden. Wenn Gott das geistige Licht ist, welches jeden Geist erleuchtet, wodurch er weise und gut wird, wenn das Böse nichts anderes ist, als eine Beraubung jenes Urlichtes, die geistige Finsterniß, wie er anderswo behauptet [112]); so ist doch der letzte Grund des Bösen in Gott zu suchen, indem er in dem Grade erleuchten entweder nicht will oder nicht kann, daß der endliche Geist weise und selig werde. Denn daß es in dem Willen der endlichen Geister liege, sich zu Gott hin oder von demselben abzuwenden, wodurch sie erleuchtet oder verfinstert, gut oder böse werden, dieses wird Augustin keinem

112) Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in seipso, sed in deo, a quo si avertitur angelus, fit immundus, sicut sunt omnes, qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in domino, sed in seipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit. c. 10. Ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea et sicut aer tenebrascit ista luce desertus. Nam nihil sunt aliud quae dicuntur locorum quorumcunque corporalium tenebrae, quam aer carens luce; ita tenebrascere animam sapientiae luce privatam. *de libero arbitrio* l. II. c. 12.

nem Denkenden einwenden: denn die Weisheit begehren ist der Anfang der Weisheit, und wenn diese nicht ohne göttliche Erleuchtung möglich ist, so muß auch das Verlangen nach Weisheit aus derselben Quelle kommen, und wo es sich nicht einfindet, da fehlt der gehörige Grad von Erleuchtung. Daher behauptet auch Augustin in dem Pelagianischen Streite ganz consequent, daß der Mensch ohne höheren Bestand nichts gutes durch sich selbst wollen und vollbringen könne.

Die Lehre von dem Geisterreich, von den guten und bösen Engeln, erhielt mit der Ausbildung der kirchlichen Dogmatik eine große Erweiterung. Denn in den Schriften des alten und neuen Testaments fanden die Kirchenväter mancherlei Vorstellungen von den guten und bösen Engeln, an deren Wahrheit sie um so weniger zweifeln konnten, je mehr sie von dem göttlichen Ursprunge jener Schriften überzeugt waren, und je weniger sie durch die Grundsätze einer gesunden Auslegungskunst unterstützt in den Reden Jesus Accommodationen von Lehren unterscheiden konnten. Diese Vorstellungen verbanden sich nun bald mit mehreren Dogmen der Kirche, z. B. von der Vorsehung, von dem Ursprunge des Bösen, und erhielten dadurch eine Wichtigkeit, daß man manche schwierige Frage dadurch glaubte beantworten zu können, z. B. die Frage, wie es gekommen, daß der Mensch, unerachtet er von Gott geschaffen und ursprünglich gut gewesen, dennoch von Gott abgefallen und böse geworden sey; warum das Böse, die Sünde in der Welt fortdauere und eine so große Herrschaft behaupte, da doch Gott, der allmächtig, höchst weise und gütig sey, die Welt erhalte und regiere. Es kam dazu noch der natürliche Hang des Menschen zur Speculation, der hier seine Rechnung fand. Denn so sehr auch die Kirchenväter bemüht gewesen waren, die Lehre von der Gottheit zu erschöpfen, und so sehr auch der Glaube an die göttliche Offenbarung hierbei zu statten

 kam,

kam, so drängte sich doch die Ueberzeugung von der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes immer bald dunkler, bald deutlicher hervor. Desto erwünschter war die Lehre von den Engeln, als Wesen, welche von Gott erschaffen und abhängig, daher nicht so unerforschlich seyn konnten, als das ewige, unerschaffne Urwesen, ob sie gleich auf der andern Seite als Glieder des unsichtbaren Geisterreichs willkommene Aussichten in das Reich des Uebersinnlichen eröffnen zu wollen schienen. Ueberhaupt bietet uns die Geschichte die Bemerkung dar, daß es Zeitperioden giebt, wo der menschliche Geist mit Vernachlässigung dessen, was ihm nahe liegt, und was sein Interesse auf sich ziehen sollte, lieber in unbekannten und ihm ganz unzugänglichen Reichen auf Eroberungen ausgeht, weil der wahre wissenschaftliche Geist gesunken ist und ein üppiges Phantasiren an die Stelle des Philosophirens tritt. Aus derselben Ursache war auch die Dämonenlehre unter den Platonikern nach Christi Geburt mehr in Aufnahme gekommen [113]). Die Bekanntschaft der Kirchenväter mit den Philosophemen der Alexandriner und die Billigung und Aufnahme, welche die letzten zum Theil bei den ersten fanden, wirkte in Verbindung mit dem Zeitgeiste zusammen, der Lehre von den Engeln bei den Kirchenvätern einen weit größeren Werth zu geben, als sie in den neuern Zeiten hat, nachdem man theils die Folgen von dem Einflusse derselben auf die Kenntniß der Natur und das praktische Leben aus Erfahrung kennen gelernt, und das vergebliche einer auf das Uebersinnliche Jagd machenden phantasirenden Vernunft allmälig immer mehr einsah.

Wir wollen aus dieser Lehre nur einige Puncte herausheben, um die Tendenz der Speculation davon kenntlich zu machen.

Die

113) Man sehe 5 B. S. 223. 257. 6 B. S. 259.

Die Engel sind geistige mit einem Körper versehene Wesen. Dieses ist die allgemeine Meinung aller Kirchenväter [114]). Die Immaterialität betrachten sie als eine Eigenschaft und einen Vorzug, welcher nur allein dem Schöpfer zukomme, und halten deswegen die Engel für Wesen, welche eines Theils aus einem unkörperlichen Geiste, den sie von Gott erhalten haben, und durch welchen sie Gott ohne Aufhören schauen, andern Theils aus einem Körper bestehen, der aber viel feiner als der menschliche Körper und von ätherischer und feuriger Natur ist. Sie fanden in einigen Stellen der Bibel einen unumstößlichen Beweis dafür [115]). Da indessen wenige Kirchenväter strenge Begriffe von der Geistigkeit haben, so dürfen wir diese auch nicht allezeit bei dieser Lehre erwarten. Lactanz ist der einzige der nicht allein weiß, daß die Engel von Gott geschaffen worden, sondern auch die Art und Weise dieser Schöpfung so beschreibt, als wenn er dabei zugegen gewesen wäre. Die Engel sind nämlich als stille Aushauchungen (taciti spiritus) aus Gott hervorgegangen, dagegen der Logos aus dem Munde Gottes mit Stimme

114) **Origenes** *de principiis* I. c. 6. **Damascenus** *de orthodoxa fide* II. c. 3. *ασωματος δε λεγεται (αγγελος) και αϋλος, ὁσον προς ἡμας παν γαρ συγκρινομενον προς θεον τον μονον ασυγκριτον, παχυ τε και ὑλικον ἑυρισκεται· μονον γαρ οντως αϋλον το θειον εςι και ασωματον.*

115) **Fulgentius Rufpensis** *de trinitate* c. 8. Plane ex duplici angelos esse substantia adserunt magni et docti viri, id est, ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus adparent, adprobantes hoc ex illo loco Psalmi, ubi dicit: qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem. **Augustinus** *de diversis quaestionib.* 83. Qu. 47. angelica corpora, qualia nos habituros speramus. lucidissima et aetherea esse credendum est.

Stimme und Laut. Denn jene waren zum Dienste Gottes, dieser zur Mittheilung der göttlichen Lehre bestimmt [116]).

Die Bestimmung der Engel ist, daß sie der Gottheit bei der Regierung der Welt dienen. Sie hat nämlich den Engeln die Aufsicht über einzelne Theile der Welt übertragen, und sich nur die Oberaufsicht und die Sorge für das Ganze vorbehalten. Es giebt daher Engel, welche über die einzelnen Himmelskörper, über die Erde, über einzelne Länder und Völker derselben, über einzelne christliche Gemeinden, über das Wasser, das Feuer, die Erde gesetzt sind. Nach Origenes hat Raphael die Aufsicht über die Kranken, Gabriel über die Kriege, Michael über das Gebet. Augustinus glaubt, daß jedes einzelne Ding einen Engel zum Aufseher habe; daß er über dasselbe theils nach Belieben, theils nach den Gesetzen des Ganzen disponiren könne [117]). Nach Clemens von Alexandrien gewähret Gott den Menschen viele Wohlthaten

116) Lactantius *divinar. institut.* l. IV. c. 8. Sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit: magna inter hunc dei filium et ceteros angelos differentia. Illi enim ex deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam dei tradendam, sed ad ministerium creabantur. Ille vero cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce et sono ex dei ore processit, sicut verbum.

117) Augustinus *liber octoginta quaestion.* Q. 79. Omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus, sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina scriptura testatur, de ea re, cui praeposita est, aliter quasi privato jure agit, aliter tanquam publice agere cogitur.

thaten durch die Engel, sie mögen dabei sichtbar erscheinen oder nicht. Durch niedere Engel hat Gott den Griechen die Philosophie mitgetheilt. Die guten Engel sind die Wächter der Frommen, sie erwecken gute Gedanken und befördern überhaupt die Tugend der Menschen. Jeder Mensch hat Schutzengel, und insbesondere zwei, einen guten und bösen. Die bösen Engel oder Dämonen haben ein Wohlgefallen an dem Bösen, und sie sind daher unaufhörlich geschäftig, den Menschen in alles Unheil zu stürzen, ihn zum Unglauben und zur Untugend zu verführen. Krankheiten, die Verfolgungen der Christen, die Ausbrütung der Ketzereien, alles dieses und mehreres anderes ist ein Werk der bösen Engel oder der Dämonen [118].

Aber woher kommen die bösen Engel? Sind sie von Natur böse, oder waren sie ursprünglich gut, und sind nachher durch ihre Schuld böse worden? Einige Gnostiker und die Manichäer ausgenommen, welche ein böses Urwesen und böse Engel als seine Diener und Unterthanen annehmen, behaupten alle Kirchenväter, daß alle Engel von Gott geschaffen worden, und daher gut gewesen, daß sie aber als freie Wesen durch Mißbrauch ihrer Freiheit von Gott abgefallen und böse geworden sind. Es war nichts anders als Untreue in seinem Berufe, Hochmuth, das Verlangen, keinen höhern und vollkommnern Geist über sich zu haben, und Neid gegen das Menschengeschlecht, was den Teufel zum Abfall brachte. Er bekam einen starken Anhang, der sich in der Folge noch vermehrte, als eine Menge Engel durch die Schönheit der Weiber verführt, irdische Begierden bekamen. Alle diese bösen Geister sinnen nun unaufhörlich darauf, das Reich des Bösen zu erweitern, und die Gefährten ihres Abfalls und ihres Elends

zu

118) Die Belege dazu sehe man in Münschers Handbuche d. Dogmengeschichte 2 B. S. 8 seq. u. 3 B. S. 333 seq.

zu vermehren, und vorzüglich das physische und sittliche Böse auf der Erde auszubreiten.

In allen diesen Gegenständen, die wir nur kurz berühret haben, wozu noch nach des angeblichen Dionysius Areopagita Vorgange die Bestimmung der Classen und Rangordnung der Engel oder die himmlische Hierarchie kam, lag ungemein viel Stoff zum Denken, noch mehr aber zum Dichten. Die unbestimmten und schwankenden Vorstellungen, welche in der Bibel von höheren Geistern vorkommen, wurden durch Phantasie, Witz und Scharfsinn ausgebildet. Mit leichter Mühe hätten die Kirchenväter, wenn sie mehr Sinn für systematische Verbindung gehabt hätten, aus dem, was sie über die Engel und Dämonen speculirt und gedichtet haben, eine Naturbeschreibung und Geschichte des Geisterreichs verfertigen, und dann hinterdrein eine Metaphysik als Fundament dem prächtigen Feengebäude unterlegen können. Weil indessen das systematische Denken weniger Bedürfniß in diesem Zeitalter war, so dachte weder der Verfasser der himmlischen Hierarchie, noch Psellus, der in späteren Zeiten vorzüglich über die Classen und Wirkungen der Dämonen oder bösen Engel viele Faseleien sammelte und selbst erzeugte, an ein solches Unternehmen, und es blieb bloß bei der Anhäufung und Verbreitung der Materialien dazu. Man kann indessen leicht denken, was für Einfluß diese schwärmerischen Vorstellungen auf jene Zeitalter haben mußten, wo der Sinn für wissenschaftliche Gründlichkeit, eine gesunde Naturkenntniß großentheils verschwunden war. Der Aberglaube und der Dünkel eines eingebildeten Wissens erhielten die größte Nahrung, der Beobachtungsgeist wurde unterdrückt, die Erfahrungskenntnisse verfälscht, die Erforschung der Naturgesetze verdrängt. Wo sollte auch das Interesse für die Erkenntniß der Natur und des Naturganges entstehen, da nach dem Wahne der größten Theologen alle Elemente und

Kräfte der Natur unter der Aufsicht und dem wirksamen Einflusse von Geistern stehen, und alle Veränderungen und Wirkungen von ihrer Willkür herrühren, welche selten durch Gesetze geregelt und gezügelt wurde? da man bei jeder neuen fremden abweichenden Erscheinung sogleich eine Wirkung gewisser Geister annahm, nicht nur vermuthete, sondern als gewiß und unbezweifelt voraussetzte, und dadurch der forschende Verstand in Ruhe gesetzt wurde? Das Blendwerk ging so weit, daß man selbst das, was nur aus falschen Prämissen geschlossen war, sogar für einen Gegegenstand der Anschauung hielt. Dem Unwesen des Aberglaubens, welcher alle gesunde Begriffe zu verdrängen drohete, setzten sich nur noch zuweilen die Aerzte in ihrem Wirkungskreise entgegen; obgleich diese Gegenwirkung zu schwach war, dem großen Ansehen der Theologen das Gegengewicht zu halten [119]). Denn man findet mehrere treffliche Männer von hellem Verstande und gesunder Beurtheilungskraft, welche doch in diesem Puncte zu schwach waren, der Meinung der Zeit und der mächtigen Auctorität zu widerstehen [120]).

Ueber

119) Psellus *de daemonibus* (in der lateinischen Uebersetzung des Iamblichus *de mysteriis Aegyptiorum*) p. 344. Sed ego Marce inquam, recentiora quaedam sapere nos medicorum sectatores adducunt, asserentes, passiones ejusmodi non esse effectus daemonum, sed humorum vaporumque et venti male sese habentium. Itaque pharmacis et diaeta, non carminibus incantantium expiationibusque carare haec aggredi solent. Tum ille, nihil mirum est, haec medicos dicere, qui nihii noverint praeter sensum, sed corporibus tantum incubuerint cognoscendis.

120) Ein Beispiel dazu giebt der Bischof von Emesa Nemesius, der in der übrigens trefflichen Schilderung der Vorzüge

Ueber die Natur und Bestimmung des Menschen nachzudenken, hatten die Kirchenväter vielfache Aufforderung und Veranlassung, weil dieser Gegenstand mit ihrem Berufe, durch die christliche Religion das Reich des Guten auszubreiten, in dem engsten Zusammenhange stand. Die christliche Religion wurde als eine nothwendige Bedingung betrachtet, damit der Mensch seine Bestimmung erreiche, daß er das werde und sey, was er, sich selbst überlassen, seiner Natur nach nicht werden konnte. Ihre religiösen Vorträge, Belehrungen und Ermahnungen mußten also immer den Menschen aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachten, wie er von Natur sey, mit gewissen Vermögen, Kräften, Vorzügen, Mängeln, und wie er nach dem Endzweck Gottes seyn solle.

Bei diesen Untersuchungen über die Natur und Bestimmung des Menschen gingen sie nicht unbefangen zu Werke, ihr Nachdenken erhielt durch die Belehrungen der Bibel und durch ihre eignen Meinungen eine bestimmte Richtung; sie folgten gewissen Vorurtheilen, denen sie um so leichter durch die Erklärung gewisser Bibelstellen einen Schein von Wahrheit geben konnten, je weniger bestimmte Begriffe darüber in der Bibel anzutreffen, und von der Geistesbildung der Verfasser derselben zu erwarten waren. Es konnte daher eines Theils nicht an Stoff zur Speculation, anderen Theils nicht an schwankenden Leitungsprincipien fehlen, wenn die Bibel zur Glaubens- und zugleich zur Erkenntnißnorm gemacht wurde. Das sittliche Gefühl und die unbestechliche Stimme der prakti-
schen

züge des Menschen c. 1., ed. Matthaei p. 65 sagt, der Mensch παντων αρχει, παντων κρατει, παντων απολαυει, αγγελοις και θεῳ διαλεγεται, τη κτισει κελευει, δαιμοσιν επιταττει u. s. w. Ueber den Einfluß der Magie und des Aberglaubens auf die Heilkunde verbreitet sich **Sprengel** in seinem **Versuche einer pragmatischen Geschichte der Heilkunde** 2 Th. S. 190 seq.

schen Vernunft hatten zwar auch ihren Einfluß in die Untersuchungen sowohl als in die Entscheidungen, weil man aber in der christlichen Religion nicht allein praktische Belehrungen, sondern auch objectiv gewisse Aufschlüsse über speculative Probleme suchte und zu finden glaubte, so wurde jener Einfluß theils durch das überwiegende speculative Interesse beschränkt, theils das praktische Interesse erst spät, nachdem der Eifer der Speculation erkaltet war, vernommen.

Wir wollen auch hier nur die wichtigsten Speculationen anführen. Wir fangen mit der Frage über das Wesen des Menschen und die Bestandtheile seines Wesens an. Besteht der Mensch aus zwei Theilen, dem Körper und der Seele, oder aus dreien, Körper, Seele und Geist? Diese Frage wurde von den Kirchenvätern auf verschiedene Weise beantwortet. Hier zeigt sich der Einfluß der Philosophie und besonders der Platonischen offenbar. Denn nur griechische Kirchenväter, und zwar hauptsächlich diejenigen, welche etwas auf Philosophie, vorzüglich die Platonische hielten, als Justin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Origenes, behaupten, daß der Mensch außer Körper und Seele noch einen vernünftigen Geist (πνευμα) [120 b]) von Gott erhalten habe, so daß dieser entweder ein nothwendiger Bestandtheil des Menschen sey, ohne welchen er ein vernünftiges Wesen nicht seyn würde (wie Clemens und Origenes behaupten), oder daß er zwar nicht zu dem Wesen des Menschen gehöre, aber doch die Bedingung des geistigen Lebens, der Tugend und der Seligkeit sey; daher ihn Adam als einen Funken des göttlichen

120b) Eine ganz andere Bedeutung hatte das πνευμα in der Schule der Neuplatonischen Philosophie, wo es eine Hülle bedeutet, in welche eine himmlische Substanz gekleidet wird, um dadurch mit einem niederen und materiellen Wesen in Gemeinschaft zu treten. Man sehe 6 B. S. 411 seq.

chen Logos erhalten, durch den Sündenfall aber wieder verloren habe, jeder Mensch jedoch, der das Gute ernstlich wolle, wieder erlangen könne (wie Tatian und Irenäus zu behaupten scheint). Sie berufen sich auf verschiedene Stellen der Bibel, in welchen noch ein dritter Theil des Menschen, wie es scheint, auf eine dunkle Art angedeutet wird. Daher ist es auch kein Wunder, daß sie sich selbst so wenig bestimmt darüber ausdrücken, daß man zuweilen ungewiß bleibt, ob sie wirklich einen dritten Theil oder ein besonderes Vermögen der Seele, oder eine besondere Erleuchtung des göttlichen Geistes verstanden haben [121]). Origenes allein erklärt sich darüber bestimmter, indem er drei verschiedene Meinungen über die Natur der Seele anführt, obgleich seine eigne nicht ganz klar wird. Nach Einigen sind in den Menschen zwei Seelen, eine himmlische und eine geringere; nach Andern hat der Mensch nur Eine Seele, die aber vom Körper zum Bösen gereitzt werden kann; nach der dritten Meinung besteht die Seele aus drei Theilen, aus einem vernünftigen und unvernünftigen, und der zweite wieder aus dem θυμικον und επιθυμητικον, dem affectvollen und begierdevollen Theile. Diese letzte Meinung, die des Plato war, wird, nach Origenes Aussprüche, nicht bestätiget. Die beiden ersten prüft

121) Tatianus *Orat. advers. Graecos* §. 15. *εστι γαρ ανθρωπος ουχ, ωσπερ οἱ κορακοφωνοι δογματιζουσιν, ζωον λογικον, νου και επιστημης δεκτικον· δειχθησεται γαρ κατ᾽ αυτους, και τα αλογα νου και επιστημης δεκτικα. μονος δε ανθρωπος εικων και ὁμοιωσις του θεου — ἡ ψυχη μεν ἡ των ανθρωπων πολυμερης εστι, και ου μονομερης· συνθετη γαρ εστιν, ὡς ειναι φανεραν αυτην δια σωματος.* §. 13. *ἡ ψυχη καθ᾽ ἑαυτην σκοτος εστι, και ουδεν εν αυτῃ φωτεινον· και τουτο εστιν αρα το ειρημενον· ἡ σκοτια το φως ου καταλαμβανει. ψυχη γαρ ουκ αυτη το πνευμα εσωσεν, εσωθη δε ὑπ᾽ αυτου, και το φως την σκοτιαν κατελαβεν· ὁ λογος μεν εστι το του θεου φως, σκοτος δε ἡ ανεπιστημων ψυχη.* §. 4. *πνευμα γαρ το δια της ὑλης διηκον ελαττον ὑπαρχει του θειοτερου πνευματος.*

prüft er umständlich, ohne sich gerade zu für eine derselben zu erklären. Indessen scheint es doch, als wenn er der ersten den Vorzug einräume, und er spricht an mehrern Stellen von drei Theilen des Menschen [122]). Die niedere Seele ist des Guten und Bösen fähig, die himmlische, die er auch πνευμα nennt, kann nichts Böses thun, und er erklärt daraus das Gewissen, welches verdammt und losspricht, ohne selbst einem höhern Richterausspruche unterworfen zu seyn [123]). Man siehet, wie leicht das klare Bewußtseyn eines unbegreiflichen Factums zur Annahme einer qualitas occulta führen kann, wodurch selbst die weitere Erforschung des Factums verhindert wird.

Da die Gnostiker und Manichäer die Meinung von zwei Seelen annahmen, weil sie mit ihren hyperphysischen

122) Origenes *de principiis* l. III. c. 4. *Commentar. in Matth.* l. III. p. 618. 570. 876.

123) Origenes *Commentar. in Epist. ad Romanos* l. II. §. 9. Necessarium videtur discutere, quid istud sit, quod conscientiam Apostolus vocat, utrumne alia sit aliqua substantia, quam cor vel anima. Haec enim conscientia et alibi dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur, sicut ait Iohannes: si conscientia, inquit, nostra non reprehendat nos, fiduciam habemus ad Deum. Et iterum ipse Paulus alibi dicit: quia gloriatio nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. Quia ergo tantam ejus video libertatem, quae in bonis quidem gestis gaudeat semper et exultet, in malis vero non arguatur, sed ipsam animam, cui cohaeret, reprehendat et arguat, arbitror, quod ipse sit spiritus, qui ab Apostolo esse cum anima dicitur, secundum quod in superioribus edocuimus, velut paedagogus et quidam sociatus et rector, ut eam de melioribus moneat vel de culpis castiget et arguat, de quo et dicit Apostolus, quia nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est, ut ipse sit conscientiae spiritus, de quo dicit: ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro.

sischen Speculationen in dem engsten Zusammenhange stand, und daran mehrere abenteuerliche Vorstellungen knüpften; da Origenes in den Verdacht der Ketzerei kam, Augustinus aber die gewöhnliche Vorstellungsart begünstigte: so ist es sehr begreiflich, warum jene Meinung von einer Mehrheit der Seelen nach und nach verdrängt, und die letzte vielleicht mehr durch Auctoritätsglauben, als durch die Kraft der Gründe zu einem kirchlichen Dogma wurde.

Die Natur der Seele wurde anfänglich beinahe von allen Kirchenvätern für körperlich oder materiell gehalten, jedoch nicht auf eine und dieselbe Art, und aus denselben Gründen, und es offenbaret sich auch hier wieder der Einfluß der Philosophie. Der Grund dieser Vorstellungsweise war theils Mangel an philosophischer Bildung und Cultur des Verstandes, daß man alles verkörperte, und sich nichts Wirkliches vorstellen konnte, was nicht ein räumliches Daseyn hat; theils Mangel an Principien zur Erkenntniß und Prüfung der Wahrheit, daß man die Mythen die Allegorien und Gleichnisse der Bibel, z. B. von dem Lazarus, auch die Erzählungen von Erscheinungen der Gestorbenen mit einem organisirten Körper für buchstäblich wahr hielt [124]); theils der ohne Prüfung angenom-

124) Tertullianus *de anima* c. 5. 7. Quantum ad philosophos, satis haec, quia quantum ad nostros, ex abundanti, quibus corporalitas animae in ipso Evangelio relucescit. Dolet apud inferos anima cujusdam, et ponitur in flamma, et cruciatur in lingua, et de digito animae felicioris implorat solatium roris. — Nihil enim, si non corpus; incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est, immunis a poena et a fovela; per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus. c. 9. 22. 14. 37. *adversus Praxeam* c. 7. Invisibilia quaecunque habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Déo visibilia. Quanto magis. quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit?

genommene Grundsatz, daß die Creaturen von Gott als dem Schöpfer sich unterscheiden müssen, daß daher Gott allein unkörperlich ist, die Seelen aber, obgleich in Beziehung auf die gröbern Körper inmateriell und geistig, doch in Beziehung auf Gott materiell seyn müssen [125]); endlich auch der Grundsatz, daß keine Seele ohne Körper gestraft werden könne [126]). Indessen zeichneten sich die zum Platonismus in der alten oder neuen Form geneigten Kirchenväter dadurch vor den andern aus, daß sie weniger grobsinnliche Vorstellungen hatten, und die Seele zwar für ein körperliches Wesen, doch von viel feinerer Art hielten, als die sichtbaren Körper. Origenes findet es ungereimt, daß die Seele, wenn sie körperlich wäre, Vorstellungen von unkörperlichen Dingen haben, und einer wissenschaftlichen Erkenntniß fähig seyn sollte. Sie ist daher ein feineres unsichtbares Wesen und darin ein Ebenbild Gottes; oder doch nur beziehungsweise unkörperlich, nämlich nur in Rücksicht auf die groben Körper, nicht in Beziehung auf Gott, der allein unkörperlich ist [127]). Diese relative Unkörperlichkeit war aber ein schwankender Begriff, der sehr leicht die

125) Ioh. Damascenus *de orthodoxa fide* II. c. 3. c. 12. ασωματα και αορατα και ασχηματιςα κατα δυο τροπȣς νοȣμεν, τα μεν κατ᾽ ȣσιαν, τα δε κατα χαριν· και τα μεν φυσει οντα, τα δε προς την της ὑλης παχυτητα· επι θεȣ μεν ȣν φυσει· επι δε αγγελων και δαιμονων και ψυχων χαριτι, και ὡς προς την της ὑλης παχυτητα, λεγεται ασωματον. Gennadius *de ecclesiae dogmat.* c. 11.

126) Tertullianus *de anima* c. 7. Arnobius *adversus gentes* l. II. Quis hominum non videt, quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere?

127) Origenes *de principiis* l. I. c. 1. l. II. c. 2.

die Abweichung auf den einen oder andern Gränzbegriff verstattete. Daher kam man oft auf den Materialismus, oft auf den Immaterialismus zurück. Es ist zwischen beiden nur der Unterschied, daß der erste meistentheils von unphilosophischen Köpfen angenommen und daher auf eine plumpe Weise und zwar, wie aus der Schrift des Faustus, welche Claudianus Mamertinus widerleget, erhellet, aus biblischen Stellen und kirchlichen Dogmen vertheidiget wird. Dagegen feinere und subtilere Köpfe durch blendende Gründe, welche jedoch meistens aus der Schule des Plato und des Neuplatonismus waren, den ersteren angriffen und die immaterielle Natur der Seele zu beweisen suchten. Unter den Vertheidigern der Immaterialität der Seele nehmen Nemesius, Augustinus und Claudianus Mamertinus die erste Stelle ein. Nemesius wiederholet nur die Gründe des Ammonius und Plotinus, oder eigentlicher des Numenius (5 B. S. 250 und widerleget noch insbesondere die Meinung derjenigen, welche das Blut, Wasser oder Luft für die Substanz der Seele hielten. Augustinus gehet einen andern Weg. Nachdem er gezeigt hat, daß die Seele etwas Einfaches sey, weil man keine einfachern Bestandtheile angeben kann, woraus sie zusammengesetzt ist, so wie man es auch nicht bei der Erde, dem Wasser, der Luft und dem Feuer kann, daher auch diese Elemente einfach sind [128]), so beweist er die unkörperliche Natur der Seele daraus, daß die Seele Vorstellungen von Punct, Linie, Länge, Breite hat, welche unkörperlich sind, ungeachtet sie durch die Sinne keinen Punct, keine Linie, keine

128) Augustinus *de quantitate animae* c. 1. De anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream, ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra. Simplex animae natura dici potest, quia ex aliis naturis non est.

keine Länge ohne Breite wahrnehmen kann. Da die Seele durch die körperlichen Augen das Körperliche auf eine unbegreifliche Weise anschaut, so kann die Seele, welche das Unkörperliche sieht, kein Körper oder körperliches Wesen seyn. Da indessen doch Gott die Seele geschaffen hat, so muß sie eine Substanz haben, welche weder erdig, noch feurig, noch luftig, noch wässerig ist, sondern nichts weiter als Seele, das ist, eine der Vernunft fähige, zur Regierung des Körpers eingerichtete Substanz ist [129]. Es bedarf keiner Erinnerung, wie schwach und unzureichend dieser Beweis sey, und wie aus demselben auch das Gegentheil mit demselben Rechte gefolgert werden könne. Auch gehet es ihm mit andern Beweisen nicht besser. Er ist oft auf einer herrlichen Spur, verläßt sie aber wieder, weil sein Denken eine andere, fremde Richtung genommen hat. So konnte die Bemerkung, daß, wenn man über die Natur der Seele sich verständigen wolle, man alles Ungewisse und Zweifelhafte entfernen, und sich nur allein an das Selbstbewußtseyn halten müsse, gewiß wenigstens zur Hälfte auf eine wichtige Entdeckung leiten. Das Selbstbewußtseyn saat einem jeden, daß er lebe, denke, wisse, und daß er sich seines Denkens und Wissens erinnere.

129) Augustinus *de quantitate animae* c. 13. Unquamne igitur oculis istis corporeis vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem vidisti. Ad. Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea. Aug. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. — Intelligendum est enim, quamquam deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aëria sit neque humida. — Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata.

erinnere. Wollte er auch das bezweifeln, so würde sein Zweifel daran selbst ihm die Ueberzeugung gewähren, daß er lebt und denkt, weil er keine Gewißheit hat, sie aber sucht. Was aber die Seele ihrer Substanz nach sey, ob Luft, oder Feuer, oder die Atomen, oder das Gehirn, oder das Blut, oder ein fünftes Element die Kraft besitze, zu leben, sich zu erinnern, zu urtheilen, zu verstehen, zu begreifen und zu wissen, oder ob alles dieses das Resultat der Zusammensetzung der animalischen Körper sey, das weiß Niemand. Alle haben darüber Zweifel, und der Eine sucht dieß, der Andere jenes zu behaupten [130]. Anstatt nun daraus, wie man erwarten sollte, zu folgern, daß das Substrat der Seele unbekannt sey, schließt er vielmehr daraus, daß es nicht körperlich sey. Denn, sagt er, die Seele hat eine Erkenntniß von sich selbst auch dann schon, wenn sie sich zu erforschen sucht. Erkenntniß eines Dinges kann aber nicht ohne Erkenntniß der Substanz desselben Statt finden. Die Seele ist sich ihrer Selbst gewiß; sie ist aber nicht gewiß, ob sie Luft, Feuer oder sonst etwas körperliches sey; also ist sie ihrer Substanz nach, nichts dergleichen. Denn sonst müßte sie es wissen.

130) Auguſtinus *de trinitate* l. X. c. 10. Sed quum de natura mentis agitur, removeamus a consideratione noſtra omnes notitias, quae capiuntur extrinſecus per ſenſus corporis, et ea, quae poſuimus omnes mentes de ſeipſis noſſe certasque eſſe, diligentius attendamus. Utrum enim aëris ſit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, ſciendi, iudicandi, an ignis, an cerebri, an ſanguinis, an atomorum; an praeter uſitata quatuor elementa quinti neſcio cuius corporis, an ipſius carnis noſtrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines, et alius hoc, alius aliud affirmare conatus eſt. Vivere ſe tamen et meminiſſe et intelligere et velle et cogitare et ſcire et iudicare quis dubitat?

wissen [131]). Gewiß würde Augustin nicht so übereilt geschlossen haben, wenn er nicht auf diesem Wege sich einen Beweis für die Trinität hätte bahnen wollen, wie das Folgende ausweist. Claudianus Mamertinus beweiset die Immaterialität wieder auf einem andern Wege. Gott hat alles, was ist, oder vielmehr, was seyn mußte, aus bloßer Gütigkeit erschaffen. Hätte er nicht alles, was seyn mußte, hervorgebracht, so würde die Güte sich nur unvollständig und auf halbem Wege offenbaret haben. Es würde aber der Allheit der Dinge nicht eine Kleinigkeit, sondern das Edelste und Vorzüglichste gefehlt haben, wenn Gott keine unkörperlichen Substanzen, wie die menschlichen Seelen, welche weit vollkommner sind als alles Körperliche, und die allein nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht worden sind, geschaffen hätte, und man müßte ihn dann entweder nicht für allmächtig oder nicht für gütig halten [132]). Uebrigens betrachtet er auch, wie Augustinus, das Erinnern, Denken und Wollen nicht als ein Accidenz, sondern als das Wesen und die Substanz der Seele selbst, und nimmt überall Rücksicht auf die kirchlichen Meinungen von der Gottheit und Trinität.

P 2 Ueber

131) Augustinus *ibid.* Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit, et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea, quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aër, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum.

132) Claudianus Mamertinus *de statu animae* l. 1. c. 4. 5. At quicunque de deo veraciter ac pie sentiunt, nihil ab eo non creatum, quod creari potuerit, consequenter intelligunt — Ne ergo non minimum aliquid, sed vel potissimum non deforet creaturae plenitudini, debuit incorporea quoque substantia creari.

Ueber den Ursprung der Seele herrschte unter den Kirchenvätern eine große Verschiedenheit. Die Emanation der Seelen aus Gott, welche die Gnostiker behaupteten, fand zwar bei einigen Eingang, wurde aber endlich immer mehr verworfen, wiewohl auch in spätern Zeiten, aus Mangel fester Begriffe, noch immer Spuren davon vorkommen[133]). Die Ansicht, daß Gott der Schöpfer der Seelen, so wie aller Dinge ist, breitete sich immer mehr aus. Aber darin weichen sie von einander ab, daß einige eine unmittelbare, andere eine mittelbare Schöpfung, einige nur eine unmittelbare Schöpfung der ersten Menschenseele, und eine Erzeugung und Fortpflanzung der Seele, wie des thierischen Körpers (generatio per traducem), andere eine unmittelbare Schöpfung aller Seelen, so wie aller Geister noch vor den Körpern, für welche sie bestimmt sind, (Präexistenz) so daß mit jedem menschlichen Leibe, der neu entsteht, aus den präexistirenden Seelen eine verbunden werde; andere endlich eine fortdauernde Schöpfung der Seelen, so wie ein neuer menschlicher Körper durch die Zeugung entsteht, (Creationismus) behaupten. Sie fanden für alle diese so sehr abweichenden Meinungen begünstigende Stellen in der Bibel; um so weniger kann es auffallen, daß sich keine ein entscheidendes Uebergewicht über die andern verschaffen konnte: denn wenn auch diejenigen, welche die Seele für ein körperliches Wesen hielten, geneigt seyn mußten, auch die Entstehung der Seelen auf dem Wege der Zeugung anzunehmen, so stand ihnen die beträchtliche Partei derer, die sich für die Immaterialität erklärt hatten, entgegen; auch war zwischen beiden Meinungen kein so bestimmter Zusammenhang, und jede der entgegen gesetzten Meinungen ließ

133) Z. B. bei dem Claudian, der doch eine Schöpfung annimmt, l. I. c. 25.

ließ noch einen ziemlich weiten Spielraum für das Meinen übrig. Das Problem war schwierig, die Gründe der Vernunft waren nicht entscheidend, die Auctoritäten schwankten zwischen den Extremen, jede Auflösung hatte ihre Schwierigkeiten, und wollte sich bald mit diesem bald mit jenem Dogma nicht recht vertragen. Daher war nicht allein Hieronymus, sondern auch selbst Augustinus in einer nicht geringen Verlegenheit, welche Partei sie ergreifen sollten, und jeder suchte bei dem andern vergeblich Belehrung. Aber so viel siehet man bald, daß der philosophisch denkende Augustin immer auf seine eignen und die kirchlichen Dogmen Rücksicht nimmt [134]. Daher entscheidet er wenigstens insoweit, daß die Seele kein Theil der Gottheit, nicht aus ihr ausgeflossen, sondern von ihr gemacht, daß sie kein Körper, sondern ein Geist, und zwar ein erschaffener Geist, und daß sie nicht voriger Sünden wegen in einen Körper eingeschlossen worden sey [135].

So

134) Augustinus *Epistola* 28. (ed. Basil.) Et hoc tolerabiliter ignorarem, nisi metuerem, ne aliqua istarum opinionum contra illud, quod firmissima retinemus fide, incautis obreperet mentibus. Sed antequam sciam, quaenam earum potius eligenda sit, hoc me non temere sentire profiteor, eam, quae vera est, non adversari robustissimae ac fundatissimae fidei, qua Christi ecclesia nec parvulos homines recentissime natos a damnatione credit, nisi per gratiam nominis Christi, quam in suis sacramentis commendavit, posse liberari.

135) Augustinus *Epistola* 157. Hactenus autem dicimus, sine periculo latere animae originem, ut non tamen eam partem dei esse credamus, sed creaturam, nec de deo natam, sed ab illo factam atque in eius genus adoptandam mirabili dignatione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus esse, sed spiritum, non creatorem utique, sed creatum. Nec ideo

So wenig übrigens befriedigend diese Untersuchungen sind, so wohl in Beziehung auf Umfassung, als auf Tiefe, so haben sie doch das Verdienst, daß sie eines Theils die schärfere Unterscheidung der Erscheinungen der materiellen und geistigen Natur, nachdem sie in der Platonischen Schule schon begonnen hatte, vorbereiteten, und auf der andern Seite der Verwechselung und Verschmelzung der Natur der Seele mit dem Wesen der Gottheit, welche in jener nicht immer war vermieden worden, vorbeugten.

Auch in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele finden wir zwar im Allgemeinen Uebereinstimmung. Die Fortdauer der Seele, welche so innig mit dem Wesen der Sittlichkeit und Religion zusammen hängt, wird von allen Kirchenvätern behauptet, desgleichen auch als etwas Gewisses betrachtet, welches auf klaren Zeugnissen der Offenbarung beruhe. Einige begnügen sich mit diesem Auctoritätsglauben, andere aber bemühen sich auch noch Gründe der Vernunft hinzu zu fügen, um eine ewige Fortdauer entweder als eine unzertrennliche Eigenschaft der vernünftigen Wesen, oder als ein freies Geschenk der Gottheit, entweder an alle, oder an einige Menschen, welche sich dieses Vorzugs durch Wohlverhalten würdig gemacht haben, zu beweisen. Und hier tritt die Verschiedenheit hervor, welche darin ihren Grund hat, daß der Rationalismus und Supernaturalismus nicht bei allen einerlei Verhältniß einnimmt, daß Einige mehr Sinn für das Praktische, Andere mehr für das Theoretische haben, und daher von verschiedenen Gesichts-

ideo venisse in hoc corpus corruptibile, quo grauatur, quia illuc eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint.

Gesichtspuncten ausgehen. Die Hauptsache ist ihnen aber immer, daß die Unsterblichkeit in der göttlichen Offenbarung fest gegründet, und die Beweisführung aus theoretischen oder praktischen Gründen nur ein Unterstützungsmittel des Offenbarungsglaubens ist. Daher kam es, daß die Vernunftgründe der Platoniker zwar noch bei mehrern Eingang fanden, aber doch nicht mehr den hohen Werth behaupteten, wie ehedem [136]), und daß die Resultate des Nachdenkens der Kirchenväter über die Unsterblichkeit mehr das Bedürfniß einer festen Ueberzeugung aus der Vernunft weckten und unterhielten, als schon selbst vollständig befriedigten. Dieses zeigt sich in dem beständigen Schwanken von der einen Art Gründe zu der andern, wie auch in der Verbindung derselben zur wechselseitigen Unterstützung.

Unter den ersten Kirchenvätern herrschte die Ansicht, daß die Unsterblichkeit keine wesentliche Eigenschaft der vernünftigen Natur, sondern ein ihr von der Gottheit verliehener

136) Ein auffallendes Beispiel von der durch den Offenbarungsglauben bewirkten Veränderung in der Ueberzeugung und den Bestimmungsgründen derselben, ist das Geständniß, welches Augustin in seinen Retraktationen von seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit ablegt, l. I. c. 5. qui (liber) primo ratiocinationum contorsione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso. Noch deutlicher ist dasselbe in dem Nemesius, welcher den Platonischen Beweisgründen zwar nicht schlechthin Ueberzeugungskraft abspricht, sie aber wegen ihrer Unverständlichkeit für weniger brauchbar hält, und sich anstatt alles Beweises auf die Offenbarung beruft. Für die Nichtchristen aber sey es genug, wenn man beweise, daß sie unkörperlich, daher unzerstörbar, und folglich unsterblich sey. *de natura hominis*, c. 2. ἡμιν δε αρκει προς αποδειξιν της αθανασιας αυτης ἡ των θειων λογιων διδασκαλια, το πιστον αφ' ἑαυτης εχουσα, δια το θεοπνευστος ειναι.

liehener Vorzug, oder eine Folge von der Verbindung der Seele mit dem göttlichen Geiste sey, welche von dem Willen der Gottheit abhange. So lehrte Justin, die Seelen der Frommen sterben nicht, aber die Seelen der Gottlosen werden bestraft, so lange sie Gott will fortdauern lassen. Denn Gott ist allein ohne Ursprung und unvergänglich; alles übrige ist von ihm hervorgebracht und vergänglich. Deswegen sterben auch die Seelen und werden gestraft. Die Seele ist nicht das Leben selbst, sondern Gott; er kann daher das Leben geben, wem er will, und wieder nehmen, wem er will. In dem letzten Falle gehet der lebendige Geist wieder dahin, woher er genommen ist [137]). In der

137) Iustinus *Dialogus cum Tryphone* edit. Colon. 1686 p. 223. *αλλα μην ουδε αποθνησκειν φημι πασας τας ψυχας εγω — τας μεν των ευσεβων εν κρειττονι ποι χωρα μενειν, τας δε πονηρας εν χειρονι, τον της κρισεως εκδεχομενας χρονον — ουτως αἱ μεν αξιαι τω θεω φανεισαι ουκ αποθνησκουσιν ετι, αἱ δε κολαζονται, εστ᾽ αν αυτας και ειναι και κολαζεσθαι ὁ θεος θελη. — αλλα ζωης μετεχει, επει ζην αυτην ὁ θεος βουλεται· ουτως αρα και ου μεθεξει ποτε, ὁταν αυτην μη θελη ζην — τοτε απεστη απ᾽ αυτης το ζωτικον πνευμα, και ὁθεν εληφθη εκεισε χωρει παλιν.* Eben so lehrt auch Arnobius *adversus gentes* l. II, p. 62. Haec cum ita se habeant, et cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse longe animas ab hiatibus mortis et faucibus constitutas: posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum tentent ac meditentur agnoscere; eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum. Arnobius hielt es für eben so gefährlich zu behaupten, daß die Seelen absolut unsterblich, als daß sie mit dem Leibe sterblich seyen. Denn in jenem Falle könne man sich getrost allen Lastern überlassen, (weil er mit Unsterblichkeit die Unfähigkeit des Leidens, der Empfindung der Schmerzen und der Strafen verbindet), in diesem aber habe man keine Ursache, den Lüsten und Begierden den geringsten Abbruch zu thun. Er suchte also einen Mittelweg zwischen beiden Meinungen zu treffen.

der späteren Zeit nahm man das Leben, eine unaufhörliche Thätigkeit selbst, oder einen Antheil an dem göttlichen Wesen, oder dem Lebensgeiste, mit in den Bestand des Seelenwesens auf, und leitete daher, meist mit Gründen der alten und neuen Platonischen Schule, die Unsterblichkeit aus der Natur der Seele ab [138]). Da aber hierbei eine Gleichheit oder Verwandtschaft des Wesens der Seele mit dem Wesen der Gottheit vorausgesetzt wurde, so entfernte man sich in der Folge immer weiter davon, und suchte aus der Natur der Seele als Erkenntnißkraft ihre ewige Fortdauer abzuleiten. Meistentheils waren es theoretische Gründe, und selten findet man eine aufmerksamere Richtung auf die praktische Seite des Menschen, wie bei dem Lactantius. Was die theoretischen Beweise betrift, so haben sie durch die veränderte Richtung keine größere Kraft gewonnen, sondern tragen eben dieselben Fehler an sich, die man schon an den Versuchen des Plato bemerkt, daß sie auf einer Selbsttäuschung beruhen, das innere Wesen der Seele nicht in das Licht setzen, und immer voraussetzen, was bewiesen werden sollte. So beweiset Augustinus unter andern daraus die Unsterblichkeit der Seele, daß sie unveränderliche Kenntnisse hat, ohne welche kein richtiges Schließen möglich ist, z. B. daß der Durchmesser die größte Linie in dem Kreise ist, indem er so schließt: Wenn das Wissen irgendwo ist, und nur in dem seyn kann, was lebendig ist; wenn es ewig ist; wenn dasjenige,

138) Origenes *de principiis* l. IV. Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, i. e. divinae naturae per hoc, quod de ipsa sanctificatione participant, participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae (incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes) immortalis sine dubio et incorrupta erit animae humanae substantia.

jenige, in welchem etwas zu allen Zeiten ist, zu aller Zeit beharren muß: so lebt dasjenige, in welchem das Wissen ist, das ist die Seele, unaufhörlich. Die Seele ist unsterblich, denn alle wahren Erkenntnisse sind in ihr verborgen, wenn gleich Unwissenheit oder das Vergessen macht, daß es scheint, als hätte sie dieselben gar nicht, oder habe sie verloren [139]. Zwar leidet die Seele Veränderungen, theils durch den Körper, (in den Modificationen des Alters, in den Schmerzen, in den Krankheiten) theils durch sich selbst (wenn sie Lust oder Unlust empfindet, begehret, denkt, lernt); aber keine dieser Veränderungen macht, daß die Seele aufhöre Seele zu seyn, d. i. daß sie sterbe. Und wie könnte denn die Vernunft, welche mit der Seele unzertrennlich verbunden ist, unveränderlich beharren, wenn das Subject, in welchem die Vernunft allein seyn kann, so verändert würde, daß es sein Daseyn verlöre [140]. Was ist die Vernunft? Entweder der Blick der Seele,

139) Augustinus *de immortalit. anim.* c. 1. Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est, potest esse non semper, semper vivit, in quo est disciplina. c. 4. Manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione aut non habere aut amisisse videatur.

140) Augustinus *ibid.* c. 5. Prorsus enim nullo pacto non existente subiecto suo immutabilis ratio permaneret. Quod eveniret, si tanta accideret animae mutatio, ut esse non animam faceret, id est mori cogeret. Nulla autem illarum mutationum, quae sive per corpus sive per ipsam animam fiant, quamvis utrum aliquae per ipsam fiant, id est, quarum ipsa sit caussa, non parva sit quaestio, id agit, ut animam non animam faciat.

Seele, vermittelst dessen sie durch sich selbst, nicht durch den Körper, das Wahre anschaut; oder die vom Körper unabhängige Betrachtung des Wahren selbst; oder endlich das Wahre selbst, was sie betrachtet. Daß das Erste in der Seele ist, zweifelt Niemand; das Zweite und Dritte könnte zweifelhaft scheinen; doch kann das Zweite auch nicht ohne Seele seyn. In Ansehung des Dritten entsteht eine große Frage: ob das Wahre, was die Seele ohne Vermittelung des Körpers betrachtet, an sich selbst, nicht in der Seele sey, und ob es ohne Seele seyn könne. Wie es aber auch damit seyn mag, so ist doch dieses gewiß, daß es die Seele nicht ohne einige Verbindung mit demselben durch sich selbst betrachten könnte. Denn alles was wir betrachten oder durch das Denken auffassen, das ergreifen wir entweder durch den Sinn oder durch den Verstand. Was wir durch den Sinn ergreifen, das wird als außer uns seyend, und in einem Orte befindlich wahrgenommen. Wir denken uns aber das, was wir denken, nicht als irgendwo anders als die denkende Seele ist, und überhaupt nicht im Raume. Daher ist jene Verbindung der betrachtenden Seele und des betrachteten Wahren, entweder so, daß die Seele das Subject und das Wahre in dem Subjecte, oder, daß das Wahre das Subject, und die Seele in diesem Subjecte, oder endlich, daß beides eine Substanz ist [141]. Ist das Erste, so ist die Seele eben so unsterblich

141) Augustinus *ibid.* c. 6. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum, quod contemplatur. — De tertio magna quaestio est, utrum verum illud, quod sine instrumento corporis animus intuetur, sit per seipsum et non sit in animo,

lich als die Vernunft nach dem vorigen Raisonnement, weil sie nur in einem Lebendigen seyn kann. Diese Folge findet auch bei dem Zweiten Statt. Denn wenn das Wahre, was Vernunft genennt wird, nichts Veränderliches an sich hat, wie es erweislich ist, so kann auch nichts verändert werden, was in demselben als dem Subjecte ist. Es fände also nur noch ein Streit bei dem Dritten Statt. Denn ist die Seele Substanz, und mit der Vernunft als Substanz vereiniget, so könnte man es ohne Ungereimtheit für möglich halten, daß, wenn auch diese fortdauert, doch jene zu seyn aufhöret. Es ist aber einleuchtend, daß die Seele, so lange sie von der Vernunft nicht getrennt wird, und mit ihr zusammen hängt, auch fortdauert und lebet. Und welche Kraft sollte sie von der Vernunft trennen? Eine körperliche? Diese ist viel schwächer als eine geistige. Eine geistige? Die geistigen Kräfte sind einander gleich, und werden nur durch die Trennung von der Vernunft, welche als die ewige Identität allein Seyn giebt, ungleich. Man müßte denn sagen, daß sich die Vernunft selbst lostrenne oder die Seele durch ihren Willen losreiße. Allein jenes wäre ein Beweis von Mißgunst, deren die Vernunft gar nicht fähig ist, und dieses ungereimt, da Trennung nur bei räumlichen Dingen möglich ist [142]). Dergleichen dialektische Gründe, denen es an

animo, aut possit esse sine animo. Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua coniunctione cum eo. — Quare ista coniunctio intuentis animi et eius veri, quod intuetur, aut ita est, ut subjectum sit animus, verum autem illud in subjecto, aut contra subiectum verum, et in subiecto animus, aut utrumque substantia.

142) Augustinus *ibid. c. 6.* Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si animus substantia est, et substantia rationi coniungitur, non absurde quis putaverit

an aller Haltbarkeit oder Beweiskraft fehlt, die einander selbst zuweilen aufheben, häufet Augustinus mehrere. Auch klagt Augustinus selbst in der Revision seiner Schriften, über die Dunkelheit und Unverständlichkeit dieser Abhandlung.

Auch Lactanz führet mehrere theoretische Beweise für die Unsterblichkeit an, die von sehr verschiedenem Gehalte sind. Er hat überhaupt einen eignen Begriff von der Unsterblichkeit, und verstehet darunter die Fortdauer der Seele in dem Zustande der Belohnung und Seligkeit, so wie unter dem Tode der Seele die ewigen Martern ihrer Bestrafung; daher spricht er von der Unsterblichkeit zuweilen als von einem Geschenk der Gottheit, und einer Belohnung durch das Christenthum [143]. Plato, sagt er, hat wohl die Wahrheit davon geahndet, aber nicht vollkommen eingesehen noch erschöpft; seine Beweise tragen zwar viel zur Sache bei, aber sie haben zu wenig Beweiskraft, und er betrachtete die Unsterblichkeit nicht als das höchste Gut. Die göttliche Offenbarung hat uns auch eine feste Gewißheit davon verschafft. Diese Beweise, aus einer höhern Quelle,

taverit fieri posse, ut manente illa hic esse desinet. Sed manifestum est, quamdiu animus a ratione non separatur, eique cohaeret, necessario eum manere atque vivere. — Sed nihil est in illa natura invidentiae quo minus fruendam se animo praebeat. — Deinde quo magis est, eo quicquid sibi conjungitur, facit ut sit. — At si illa rationis vis ipsa sua conjunctione afficit animum, neque enim non afficere potest, ita profecto afficit, ut ei esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intelligitur. Itaque quaecunque ex se afficit, cogit esse quodammodo.

143) Lactantius *divinar. institut.* l. II. c. 13. VII. c. 10.

Quelle, von denen Plato und kein anderer Philosoph etwas weiß, sind hauptsächlich folgende. Gott ist unsichtbar; damit aber kein Mensch dadurch auf den Gedanken käme, Gottes Daseyn zu läugnen, hat er auf eine wunderbare Weise veranstaltet, daß es viele Dinge gäbe, deren Substanz unsichtbar ist, ob gleich ihre Wirkungen wahrgenommen werden, als die Stimme, der Geruch, der Wind. Wenn nun Gott unkörperlich, unsichtbar und ewig ist, so darf man nicht glauben, daß die Seele, nachdem sie den Körper verlassen hat, untergehe, weil sie nicht zu sehen ist, da es gewiß ist, daß etwas Belebendes und Vorstellendes vorhanden ist, das nicht Gegenstand der Anschauung ist. Die Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, daß die Seele so wie Gott unkörperlich ist; der Vorzug des Menschen vor den Thieren, daß er eine Kenntniß Gottes und Religion hat, ferner seine aufrechte Stellung und sein Blick nach Oben, wodurch er verräth, daß er von Oben stamme, und in der Höhe sein höchstes Gut suchen müsse, beweiset die Unsterblichkeit seiner Seele. Da die Weisheit, welche dem Menschen gegeben ist, nichts anders als die Erkenntniß Gottes ist, so erhellet, daß die Seele nicht untergehet, noch aufgelöset wird, sondern ewig fortdauert, weil sie Gott, der ewig ist, suchet und liebet, und selbst durch die Natur gedrungen empfindet, woher sie ist, und wohin sie zurück kehren wird [144]). Der Mensch hat ferner in seinem Wesen einen himmlischen Bestandtheil. Denn die Natur der Dinge besteht aus zwei

144) Lactantius *divin. institut.* l. VII. c. 9. Cum autem sapientia, quae soli homini data est, nihil aliud sit, quam notitia dei, apparet, animam non interire neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura sentiens, vel unde orta sit, vel quo reversura.

zwei einander entgegen gesetzten und widerstreitenden Elementen, aus Feuer und Wasser, von welchen das erste dem Himmel, das andere der Erde angehört. Die übrigen Thiere haben das irdische schwere Element, weil sie irdisch und sterblich sind; dem Menschen allein ist das feurige Element, welches leicht, erhaben und himmlisch ist, zu Theil worden. Das Schwere drückt nieder zum Tode; das Leichte erhebt zum Leben, weil das Leben in dem Höchsten, der Tod in dem Tiefsten ist. Und so wie das Licht nicht ohne Feuer, so kann auch das Leben nicht ohne Licht seyn. Das Feuer ist also das Element des Lichts und des Lebens, und der Mensch hat das Loos der Unsterblichkeit erhalten, weil er mit dem verbunden ist, was das Leben macht [145]). Die Tugend endlich, deren der Mensch allein fähig ist, beweiset seine Unsterblichkeit. Denn wenn die Seele vernichtet würde, so wäre die Tugend der menschlichen Natur nicht angemessen, weil sie dem gegenwärtigen Leben Abbruch thut. Der Mensch berechnet nach dem irdischen Leben, das er gemein mit den Thieren hat, das Angenehme, dessen mannigfaltiger Genuß ihm Vergnügen macht, und fliehet den Schmerz, der für die Empfindung zurückstoßend ist, und dem Untergange entgegen zu führen strebt. Die Tugend versaget dem Menschen die Güter, welche er von Natur begehret, und nöthiget ihn, die Uebel zu tragen, welche natürlich verabscheuet werden; sie ist also eine Feindin der Natur und etwas Böses; wer ihr folget, ist ein Thor, weil er sich selbst verletzet, indem er ohne Hoffnung eines besseren Gewinns die gegenwärtigen Güter meidet, und das Böse begeh-

145) Lactantius *divinar. institut.* l. VII. c. 9. Ignis igitur elementum est lucis ac vitae, unde apparet, hominem, qui eo nititur, immortalem sortitum esse conditionem, quia id illi familiare est, quod facit vitam.

begehret. Ist aber die Tugend kein Uebel, ist es edel, daß sie schlechte, niedrige, unsittliche Lüste verachtet, und weder Schmerz noch Tod fürchtet, um der Pflicht treu zu bleiben; so muß sie ein größeres Gut erlangen, als die Güter sind, die sie verachtet. Und welches größere Gut kann sie nach dem Tode hoffen, als die Ewigkeit [146])?

Die meisten Kirchenväter waren keine großen Psychologen, und konnten es nicht seyn, vermöge der Richtung ihrer Geisteskräfte auf das Uebersinnliche. Hiermit soll nicht geläugnet werden, daß sich nicht hier und da in ihren Schriften manche feine Beobachtung und Reflexion über die Gegenstände des innern Sinnes finden. Allein sie können eben deswegen, weil sie zerstreuet sind, keinen Bestandtheil der Charakteristik des herrschenden Geistes ausmachen. Größtentheils sind es auch fremde Ansichten, welche sich die Kirchenväter zu eigen machen. So enthält Nemesius Werk, von der Natur des Menschen, gar nichts Eigenthümliches, sondern ist nur der Nachklang fremder Gedanken des Aristoteles, des Galenus und der Neuplatoniker. Und dieses gilt auch von Augustinus. Beide tragen zum Beispiel eine von Galen erst in Anregung gebrachte Meinung vor, daß gewisse Seelenvermögen ihren besonderen Sitz in gewissen Theilen oder Hölen des Gehirns haben, weil ein gewisser Geist (πνευμα) oder sub-

146) Lactantius *ibid.* Virtus quoque soli homini data magno argumento est, immortales esse animas, quae non erit secundum naturam, si anima extinguitur, huic enim praesenti nocet. — Si autem virtus malum non est, facitque honeste, quod voluptates vitiosas turpesque contemnit et fortiter, quod nec dolorem nec mortem timet, ut officium servet; ergo maius aliquod bonum assequatur necesse est, quam sunt illa, quae spernit. At vero morte suscepta, quod ulterius bonum sperari potest, nisi aeternitatis.

subtiler Stoff diese Wirkungen der Seele als Organ mit bewirke [147]).

Nicht allein dadurch, daß sie sich zu sehr an fremde Gedanken anschlossen, wurde die Entwickelung des ruhigen und unbefangenen Beobachtungsgeistes gehemmt, sondern auch durch den Mangel an Grundsätzen zur Unterscheidung des Gebiets der Erfahrung und der Speculation. Daher die öftere Untersuchung über die Substanz der Seele und die Art ihres Seins, und der Einfluß, den jene metaphysische Vorstellungen auf die Untersuchung der Erfahrungsgegenstände hatten. Wenn z. B. Augustin die Frage untersucht, was Empfindung sey, und wie sie entstehe? so hält er sich nicht an die Beobachtung allein, sondern der Begriff der Seele, daß sie eine unkörperliche, einfache Substanz, welche sich nur unräumlich bewege, und keiner Veränderung unterworfen sey, bestimmt den Begriff der Empfindung, sie sey eine Veränderung des Körpers, welche durch sich selbst der Seele nicht verborgen bleibt [148]).

Die Kirchenväter haben indessen doch nicht wenig Verdienst auch um die Kenntniß der empirischen Natur der Seele, insofern sie auch nur die Untersuchungen der Philoso-

147) Nemesius *de natura hom.* c. 13. p. 204. επειδη δε των μεν αισθησεων αρχας και ριζας τας εμπροσθεν ειναι κοιλιας φαμεν τȣ εγκεφαλȣ τȣ δε διανοητικȣ την μεσην τȣ δε μνημονευτικȣ την οπισθεν. Augustinus *de genesi ad Literam* VII. c. 17. 18. weicht nur darin ab, daß er die mittlere Höle dem Gedächtniß, die hintere dem Vermögen willkürlicher Bewegung anweiset. Uebrigens berufen sich beide auf Erfahrungen von Verletzung des einen oder andern dieser Theile, wo das zugehörige Vermögen, aber nicht die übrigen gestöhret worden.

148) Augustinus *de quantitate animae* c. 22 — 25. sensus passio corporis per seipsam non latens animam.

losophen und deren Resultate in ihre Schriften aufnahmen, welche in den späteren Zeiten der Unwissenheit fast die einzigen Quellen einiger Kenntniß und Bildung des Verstandes waren. Am meisten gilt dieses von des Augustinus Werken, welche durch das große Ansehen, das sie erlangten, auch von dieser Seite einiges Licht anzündeten, und Stoff zum weiteren Nachdenken genug darboten. Auch ist Augustinus zwar nicht frei von der Anhänglichkeit an fremden Ideen, vorzüglich des Plato und der Neuplatonischen Schule, aber doch kein sklavischer Nachbeter; er bildete die aufgenommenen Gedanken selbstthätig weiter aus, schloß manche eigenthümliche Ideen und Hypothesen an, welche bei weiterer Bearbeitung und anderer Richtung seines Geistes ihm den Ruhm eines scharfsinnigen Psychologen hätten erwerben können. Jener metaphysische Satz, daß die Seele ein unveränderliches Wesen sey, führte ihn darauf, die Seelenverrichtungen genauer von den Veränderungen der Organe abzusondern, und manchen helleren Blick in die Natur der ersteren zu thun. Wir wollen einige von diesen Reflexionen, wenn sie auch zuweilen mehr genialische Vermuthungen, als der Natur abgelernte Winke sind, darstellen.

Der Körper wird von der Seele durch ihre innere Kraft belebt, die Seele wird nicht verändert von dem Körper, sondern dieser ist nur das Object und der Stoff ihres freien Wirkens. Ihre Thätigkeiten erfolgen aber bald mit Leichtigkeit, bald mit Schwierigkeit, je nachdem die körperliche Natur der Seele nach ihrem Verdienst mehr oder weniger nachgiebt. In dem letzten Falle widerstehet sie, sie fühlt ihre Thätigkeit gehemmt und beschränkt, ihre Aufmerksamkeit wird darauf geheftet; es entsteht das Gefühl des Schmerzes und der Anstrengung; in dem ersten Falle aber nimmt sie mit Wohlgefühl den ungehinderten und beförderte Fortgang ihrer Thätigkeit wahr. Ueberhaupt entsteht Bewußtseyn nur durch die

Richtung auf etwas Fremdes, das ihr durch den Körper gegeben wird und mit ihr übereinstimmt oder widerstreitet [149]. Vergnügen ist nichts anders als Gefühl der Harmonie und Einheit, Schmerz, der gestörten und unterbrochenen Einheit. Weder dieses noch jenes würde seyn, wenn nicht die Seele ein Streben nach Einheit hätte [150].

Hierher gehört auch die Aufmerksamkeit auf den innern Sinn, durch welchen die Empfindungen und Anschauungen der fünf äußeren Sinne zusammen gefaßt werden, und auf welchen das Bewußtseyn der einzelnen Anschauungen beruhet. Es ist in gewisser Hinsicht das-

 selbe,

149) Augustinus *de Musica* l. VI. c. 5. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis; nec ab isto quicquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae. Aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve illi cedit natura corporea; corporalia ergo quaecunque huic corpori ingeruntur aut obiiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adversetur aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior in actione, quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. — Et ista eius actio, qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adiungit, quoniam propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet, sed propter convenientiam cum voluptate sentitur.

150) Augustinus *de libero arbitrio* l. III. c. 23. Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens. Unde luce clarius apparet, quam sit illa anima in sui corporis universitate avida unitatis et tenax.

selbe, was Aristoteles den **Gemeinsinn** nennt, doch auch wieder von demselben darin verschieden, daß er ihn zur Sinnlichkeit rechnet, und manche Urtheile des Verstandes, welche Aristoteles mit demselben zusammen gefaßt hatte, von demselben unterscheidet [151]).

Vermöge der Achtung, welche **Augustinus** zu der Philosophie des Plato trug, war seine Aufmerksamkeit auf den nicht empirischen Ursprung gewisser Erkenntnisse gerichtet. **Allgemeinheit, Nothwendigkeit** und **Unveränderlichkeit der Ueberzeugung** — dieß war ihm ein zureichender Beweis von einer Erkenntniß, welche nicht aus der Wahrnehmung gewonnen seyn könne [152]). Daher nahm er in seinen frühren Jahren ange-

151) **Augustinus** *de libero arbitrio* II. c. 3. Hic autem (interior sensus) nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud, quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsam tamen rationem vocare non possum, quoniam et bestiis inesse manifestum est. *De quantitate animae* c. 24. Et iam non puto nos videre, quicquid per visum cognoscimus; possumus enim, ut docuisti, aliud videndo cognoscere, quod visus non attigerit. — Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere. — Nam sentimus fumum, quem videmus, et ex eo ignem, quem non videmus, subesse cognoscimus. *De libero arbitrio* l. II. c. 8. rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem.

152) **Augustinus** *de libero arbitrio* II. c. 8. Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros attingit; innumerabiles enim sunt; unde ergo novimus, per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate, tan-

angeborne Ideen und Kenntnisse an, behauptete, daß alles Lernen nur eine Wiederholung und Wiedererinnerung sey; in die Seele nichts Neues hineinkomme, sondern alles aus ihr entwickelt und entfaltet werde. Er siehet die Wichtigkeit und Schwierigkeit des Problems ein, ob diese oder die entgegen gesetzte Ansicht die wahre sey [153]). Späterhin bestritt er die Lehre von angebornen Ideen aus Gründen, die nicht sehr gewichtvoll waren, aber doch den Keim zu manchen neuen Ansichten in sich schlossen. Plato stützte sich auf die Allgemeinheit der mathematischen Urtheile, und auf die Leichtigkeit, sie durch geschickte Fragen auch aus ungelehrten und ungebildeten Menschen hervor zu locken. Augustinus macht dagegen den Einwurf, wenn dieses wäre, so würden nicht alle oder beinahe alle auf diesem Wege zu mathematischen Erkenntnissen gelangen; denn in dem vorherigen Leben wären nicht alle Geometer gewesen, da sie so selten in dem menschlichen Geschlechte seyen, daß kaum einer gefunden werde. Es sey vielmehr glaublich, daß die Natur des vernünftigen Geistes nach der von dem Schöpfer getroffenen Anordnung so eingerichtet und den intelligiblen Objecten untergeordnet sey, daß er sie in einem gewissen unkörperlichen Lichte anschaue, so wie das irdische Auge die in dem irdischen Lichte gestellten Dinge

tanquam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?

153) Augustinus *de quantitate animae* c. 20. Magnam, omnino magnam et qua nescio utrum quicquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.

Dinge siehet [154]). Hier gehet Augustinus zu einer **intellectuellen Anschauung** oder **Erleuchtung** über. **Gott ist die selbstständige Wahrheit, das Licht**, in welchem jedes vernünftige Wesen die lautere und unveränderliche Wahrheit erkennet, und dadurch Weisheit erlanget [155]). Die Gottheit ist die Form aller Dinge; oder der göttliche Verstand enthält die Formen aller Dinge, wodurch sie sind, was sie sind, und wonach alles geschiehet, unveränderlich und wesentlich in sich. Die Vernunft ist das geistige Auge, wodurch diese Formen, worauf alles Wissen, alle Erkenntniß der ewigen Wahrheit beruhet, angeschauet werden; so daß **der Mensch alle unveränderliche Wahrheit in Gott siehet** [156]). Dieses Schauen der übersinnlichen

154) *Retractationum* l. I. c. 5. 8. *de trinitate* l. XII. c. 15. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sunt in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri; sed potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiunctam, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.

155) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 12. quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. *de civitate dei* l. XI. c. 9.

156) Augustinus *liber LXXXIII. quaestionum*. Q. 46. *de libero arbitrio* II. c. 16. 17.

lichen Wahrheiten führte ihn wieder auf den Empirismus, wie er in dem consequenten Supernaturalismus lieget. Alle Erkenntniß empfängt die Seele, die sinnliche durch die äußeren Sinne, die übersinnliche durch den innern Sinn vermittelst der Erleuchtung und Offenbarung. Beides ist ein Sehen, welches die Grundthätigkeit der Seele ausmacht [157]).

Die Sittenlehre ist als Wissenschaft von den Kirchenvätern nicht mit dem Eifer bearbeitet worden, als die Dogmatik, wenn man auf den Erfolg ihrer Bemühungen siehet. Denn die letzte erhielt weit früher eine gewisse Gestalt und Verbindung zu einem Ganzen, als die erste. Diese Erscheinung ist auch ganz natürlich, wenn wir uns auf ihren Standpunkt versetzen. Denn erstlich waren die meisten sittlichen Vorschriften in der Bibel mit großer Klarheit und so einleuchtend vorgetragen, daß die Kirchenväter bei ihren populären Vorträgen nur auf diese Quelle verweisen, und die Befolgung der Lebensregeln eindringlich machen durften. Je mehr diese populäre Behandlung der mit der christlichen Religion verbundenen Sittenlehre ihrem Beruf entsprach, desto weniger fanden sie Ursache, an eine wissenschaftliche Bearbeitung derselben zu denken. Ein Fürwahrhalten der biblischen und kirchlichen

157) Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 23. Sicut ergo de visibilibus, quae non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad suum quemque sensum corporis pertinent; ita de his, quae animo ac mente sentiuntur, quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit, hoc est, de invisibilibus, quae a nostro sensu exteriore remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur.

lichen Lehren ohne überzeugende Gründe, dieß hielten auch die zum Philosophiren am meisten aufgelegten Kirchenväter den Fähigkeiten und Bedürfnissen der meisten Menschen angemessen und vollkommen hinreichend [158]. Dazu kam noch dieses, daß über Gegenstände der Moral weit weniger Streitigkeiten entstanden, als über Puncte der Glaubenslehre, welche in der Bibel nicht so klar und bestimmt vorgetragen waren, und doch oft für weit wichtiger als jene gehalten wurden, und daß es daher auch an äußeren Veranlassungen zur weiteren Untersuchung sittlicher Gegenstände mehr fehlte, als es der Fall bei dogmatischen Lehrpuncten ist.

Bei dem allen aber haben doch die Kirchenväter einen großen Einfluß auf die Sittenlehre gehabt. Denn bei der engen Verbindung zwischen Dogmatik und Moral, da die Glaubenssätze den Grund von den Sittenregeln enthielten, mußten sie in ihren dogmatischen Schriften auch oft praktische Gegenstände berühren, und die oft unentwickelten Grundsätze und Ideen, welche ihren populären Unterweisungen zum Grunde lagen, bildeten einen gewissen eigenthümlichen Geist, der auch in der späteren Zeit nicht ohne Einwirkung auf die Wissenschaft blieb.

Der

158) Augustinus *de quantitate animae* c. 7. Auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor. Quodsi te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus necessario quae videbantur et salubriter, imperitioribus quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari aut nunquam aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est, excellentissimae autoritati credere, et secundum hoc agere vitam.

Der religiöſe Sinn der Kirchenväter, die höchſte Achtung gegen die Bibel, als die reinſte und vollſtändigſte Quelle unmittelbarer göttlicher Offenbarungen, mußte nothwendig von großen und wichtigen Folgen für den wiſſenſchaftlichen und populären Vortrag der Sittenlehre, beſonders auf den Inhalt, Umfang und die Triebfeder der Pflichten ſeyn.

Alle Eigenthümlichkeiten der Sittenlehre der Kirchenväter laſſen ſich aus dem einzigen Standpuncte erklären, daß ihre Sittenlehre nichts als Religionslehre iſt, daß ſie alle ſittliche Vorſchriften als göttliche Gebote und als nothwendige Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit betrachten. Gott iſt die allgemeine Erkenntnißquelle aller Wahrheit, alſo auch insbeſondere aller Wahrheiten, die ſich auf das freie Handeln der Menſchen, auf ihr Verhalten und Betragen beziehen. Er iſt der Geſetzgeber der Menſchen, und er hat ſeine Geſetze auch durch Offenbarung bekannt gemacht, damit ſie befolgt werden könnten [159]. Die heilige Schrift, welche die göttlichen Offen-

159) Iuſtinus M. *cohortatio ad Graecos* των χαριν τετων μνημονευσαι νυν προηχθην, ω ανδρες ἑλληνες ἱνα γνωτε, ὁτι αληθη θεοσεβειαν ϗ δυνατον παρα τετων μανθανειν, των μηδε εν οἶς ὑπο των εξωθεν εθαυμαθησαν, ιδιον τι γραψαι δυνηθεντων, αλλα δια τινος εκεινης αλληγοριας ὑπο Μωϋσεως και των λοιπων προφητων εν τοις ἑαυτων συγγραμμασιν απηγγελαντων. Lactantius *inſtitut. divin.* l. VI. c. 8. Quisquis rectum iter vitae tenere nititur, non terram debet aſpicere, ſed coelum, et, ut apertius loquor, non hominem ſequi debet, ſed deum. — Itaque ſi oculos in coelum ſemper intendas et ſolem, qua oritur, obſerves, eumque habeas vitae quaſi navigii ducem, ſua ſponte in viam pedes dirigentur; et illud coeleſte lumen, quod ſanis mentibus multo clarius ſole eſt, quam hic, quem carne mortali videmus, ſic reget, ſic gubernabit, ut ad ſummum ſapientiae virtutisque portum ſine ullo errore perducat. Suſcipienda igitur

fenbarungen enthält, ist also die oberste Norm von dem, was Recht und Unrecht ist; nur das, was sie ausdrücklich verbietet, ist verboten, und was sie ausdrücklich erlaubt, das ist erlaubt. Ueber ihre klaren Aussprüche kann es keinen höheren und gültigeren Entscheidungsgrund geben [160]).

Hieraus wird erstens der Mangel an Gründlichkeit, an systematischem Geist, oft selbst an Consequenz, der sich bei den Kirchenvätern findet, begreiflich. Denn da ihnen die Bibel als göttliche Offenbarung die höchste Quelle aller Weisheit und wahren Erkenntniß ist, so ist ihr Augenmerk weniger darauf gerichtet, warum etwas geboten oder verboten sey, als was zu thun und zu lassen vorgeschrieben sey. Anstatt den letzten erkennbaren Grund aller sittlichen Vorschriften in der Vernunft aufzusuchen, finden sie diesen vor aller Untersuchung in dem Willen Gottes, der in der Bibel offenbaret ist. Bei den Aussprüchen und Geboten dessen, der die höchste Weisheit ist, noch fragen wollen, warum ist dieses wahr, und warum ist dieses recht oder unrecht, warum bin ich verbunden, seine Gebote zu erfüllen; dieses schien Unvernunft zu seyn. Man muß ihm glauben und gehorchen, ohne

igitur dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa coelestis, quam Marcus Tullius in libro de republica tertio pene divina voce depinxit. — Quodsi ut legis sanctae vim rationemque pervidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non philosophi functus esset officio, sed prophetae. Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium deo. l. III. c. 10.

160) Tertullianus *de corona militis* c. 2. Augustinus *de sermonibus domini* l. I. c. 16. Irenaeus *adversus haeretic.* l. IV. c. 31.

ohne zu vernünfteln, es ist genug, wenn er sagt: das ist, und das soll seyn [161]). Aus demselben Grunde streben sie nur selten nach einem logischen Zusammenhange der einzelnen Sittenregeln und nach systematischer Einheit, weil die Bibel die sittliche Gesetzgebung vollständig in sich begreift. Die logische Vollkommenheit der Wissenschaft, so wie die rhetorische Darstellung der einzelnen Lehren schien eine menschliche Zugabe zu seyn, deren die göttliche Weisheit entbehren könne und müsse [162]).

Da indessen selbst diejenigen, welche das logische Verfahren geringschätzen, doch sich des Denken nicht enthalten können, sondern von einem Satz andre ableiten, die Aussprüche der Offenbarung auf mehrere Gegenstände beziehen, als in den Worten liegen, und daher auf einen logischen Zusammenhang, auch wenn sie es nicht sagen noch wollen, ausgehen; da sie selten oder nicht tief genug in die Gründe der sittlichen Wahrheiten eingehen und die Begriffe zergliedern: so fallen sie leicht in den Fehler der Inconsequenz. Ihre Behauptungen sind oft nur zufälligen Zwecken und Zeitbedürfnissen angepaßt, ohne daß sie durch erkannte und geprüfte Grundsätze zusammenhangen und mit einander zusammen stimmen. Daher stellen sie bald die eine, bald die andere Tugend als die höchste auf, welche alle übrige in sich fasse [163]). Daher betrachten

161) Lactantius *institut. divinar.* l. III. c. 1. Quae quidem (divina) tradita sunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter; ut, cum deus ad hominem loqueretur, argumentis assereret suas voces, tanquam fides ei non haberetur; sed, ut oportuit, est locutus, quasi rerum omnium maximus iudex, cuius non est argumentari, sed pronunciare verum.

162) Lactantius *institut. divinar.* l. III. c. 15.

163) So stellt Lactantius bald die Geduld (patientia), l. VI. c. 18. V. c. 17., bald die Gerechtigkeit, l. III. c. 9. als die höchste Tugend auf.

ten sie Pflichten, die bedingt sind, als unbedingte, z. B. Almosen geben, Verachtung des irdischen Lebens und der Güter des Lebens; daher unterscheiden sie nicht, was wohl zu unterscheiden ist, z. B. das äußere Recht und die innere Sittlichkeit, und verdammen daher alle Selbstvertheidigung gegen ungerechte Gewalt, selbst das Verleihen gegen Zinse, die zweite Ehe, die von vielen als eine verdeckte Hurerey betrachtet wird. Aus richtigen Sätzen leiten sie nicht selten andere Sätze ab, die gar nicht daraus folgen; wenn z. B. Lactantius aus dem Gebot, du sollst nicht tödten, die Sträflichkeit aller Selbstvertheidigung, des Krieges, ja selbst die Anklage wegen eines Capitalverbrechens folgert [164]). Eben so leiten sie eine Wahrheit aus einem falschen Grundsatze ab, wie das Gebot der Uneigennützigkeit aus dem Grundsatze, man müsse alle irdische Güter verachten [165]). Daher kommen so viele Widersprüche zwischen ihren eignen Behauptungen und den von manchen Philosophen behaupteten Sätzen, die sie zuweilen mit mehr Eifer als Verstand und Einsicht bestreiten [166]).

Auch

164) Lactantius *institut. divin.* l. VI. c. 20. Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 5. Ambrosius *offic.* III. c. 3. Christianus etiamsi in latronem armatum incidat, ferientem referire non potest, ne dum salutem defendit, pietatem contaminet.

165) Lactantius *institut. divin.* l. V. c. 17. lucro autem nunquam sapiens studet, quia bona haec terrena contemnit.

166) Ein Beispiel bietet eben derselbe Lactanz dar, wenn er (l. VI. c. 11.) den Cicero tadelt, daß er fodert, man solle nur Würdigen Wohlthaten erzeigen, (et saepe idoneis hominibus egentibus de re familiari impertiendum) weil er das Wort idoneus nicht verstand, und es von solchen erklärte, welche die Wohlthaten vergelten können. Wenn er auch darin Recht hätte, so würde sich sein Vorwurf durch die Bestreitung des Grundsatzes: die

Tugend

Auch entspringt daraus Mißhelligkeit unter ihnen selbst, indem z. B. einige die Wahrhaftigkeit als eine strenge, Andere dagegen als eine bedingte, Pflicht und die Abweichung von der Wahrheit in gewissen Fällen für erlaubt halten. Denn bei dem Mangel an fest bestimmten und scharf begränzten Grundsätzen vernahmen einige heller, klärer und reiner die Stimme des sittlichen Bewußtseyns, anstatt daß andere mehr an den Buchstaben der Offenbarung klebten und jene unentwickelten Urtheile weniger klar und deutlich entwickelten.

Aus derselben Quelle entspringt aber auch ein großer Eifer für die Moralität, eine gewisse Strenge in dem Sittlichen, und ein lebendiges Interesse, ein sittliches Erkennen und Streben allgemeiner unter den Menschen zu machen. Dieser Eifer ist zwar oft einseitig, aber doch wegen der Quelle, woraus er entspringt, achtungswürdig. Darum schärfen sie Pflichten ein, welche gewöhnlich vernachlässiget werden, und dringen mit großem Ernst auf Gewissenhaftigkeit. Darum empfehlen sie so dringend die Pflichten der Menschenliebe, Mildthätigkeit ohne alle Rücksicht auf eigenen Vortheil oder Schaden; so wie die Pflicht, nichts Böses zu thun auch mit eigner Aufopferung [167]; darum mißbilligen sie in den stärksten Aus-

Tugend sey um ihrer selbst willen zu achten, (III. 12, non est igitur, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur) von selbst aufheben. Denn, immer ist es Eigennutz, wenn man recht handelt, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen, und von der Rücksicht auf die Glückseligkeit dieses Lebens nur durch die Quantität, nicht durch die Qualität unterschieden.

167) Lactantius *divin. institut.* l. V c. 17. homo vero, quia scientiam boni ac mali habet, abstinet se a nocendo, etiam cum incommodo suo.

Ausdrücken den Krieg, als eine gewaltsame Zerreißung der natürlichen Bande der menschlichen Gesellschaft und Verhöhnung der Menschheit [168]). Es ist nicht zu läugnen, daß die Kirchenväter in ihren populären moralischen Schriften einen reichen Schatz von treffenden Wahrheiten, Beobachtungen, Reflexionen, Sittenvorschriften niedergelegt haben, welche eine aufgeklärte Vernunft und reine sittliche Triebfedern voraussetzen. Hätte nicht der Supernaturalismus mit seinen Folgen einem tiefern Eindringen in die Gründe der Sittlichkeit, und der Mangel einer geschärften und reifen Urtheilskraft in dem Wege gestanden, so würden sie unstreitig das menschliche Wissen von dieser Seite viel weiter gebracht haben.

Diese religiöse Moral der Kirchenväter beruhet auf dem Willen Gottes, als des höchsten Gesetzgebers. In diesem Fundamente lag aber eine Zweideutigkeit, welche sie einigemal berührt, aber nie vollständig untersucht und gehoben haben. Es kommt nehmlich auf die Frage an: warum müssen wir uns Gott als den höchsten Gesetzgeber für die Freiheit vernünftiger Wesen denken? Etwa darum, weil er allmächtig ist, alles geschaffen hat, und weil seiner Macht nichts widerstehen kann? und weil er also beliebig nach seiner Willkür Gesetze vorschreibet? Oder darum, weil Gott das Ideal der höchsten Vernunft, Weisheit und Heiligkeit ist?
Es

168) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 20. Non enim cum occidere deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant, monet, quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licet, cuius militia est in ipsa iustitia; neque vero accusare quemquam crimine capitalis, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. L. V. c. 17.

Es fehlt nicht an Stellen, in welchen sich die Kirchenväter bald für das Eine, bald für das Andere erklärt haben. Lactanz z. B. betrachtet die Gottheit als die höchste Weisheit, und darum sind auch ihre Gesetze, Gesetze der Weisheit, und sie sind für alle vernünftige Wesen verbindlich, und jedes vernünftige Wesen findet in seiner Vernunft die Gesetze, welche darum nicht besonders promulgirt werden dürfen [169]). Auf der andern Seite aber spricht er von der Unterwürfigkeit des Menschen unter Gott, und von dessen Herrscherschaft, als wenn darin, nicht in der Vernunft der letzte Grund der Verbindlichkeit läge [170]). Doch nirgends spricht sich die supernaturalistische Denkart in der Moral bestimmter und entscheidender, als in dem Tertullian aus. Die einzige Quelle, woraus der Mensch erkennen kann, was er thun und lassen solle, ist ihm die göttliche Offenbarung. Den durch die Offenbarung uns bekannt gemachten Willen Gottes soll man befolgen, nicht darum, weil das Gebotene gut ist, sondern weil es Gott befohlen hat, und weil alles, was Gott vermöge seiner Macht und Majestät befiehlt, gut ist. Tertullian hält es so gar für eine Vermessenheit, bei einem göttlichen Befehl nach einem objectiven Bestimmungsgrunde, oder überhaupt nach Gründen zu fragen, und fodert also einen blinden

169) Lactantius *divin. institut.* l. VI. c. 8. 18.

170) Lactantius *divin. institut.* l. III. c. 10. Qui ergo philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo atque omni humanitate disiunctum; quia ut deus cuncta viventia subiecit homini, sic ipsum hominem sibi. l. VI. c. 8. nobis ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium deo.

blinden Gehorsam [171]). Eine ganz andere Ansicht hatte Augustin, wenigstens in seinen früheren Jahren: Gottes Wille und die höchste und vollkommene Vernunft ist identisch. Weil Gott die höchste Vernunft ist, darum ist er auch der oberste Gesetzgeber. Was er gebietet und verbietet, das ist so beschaffen, daß es jede Vernunft als recht und gut finden muß. Es ist ein ewiges und unveränderliches Gesetz, daß die guten Menschen ein seliges Leben, die Bösen aber Unglückseligkeit verdienen, und jede Vernunft findet diese Proportion und Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, zwischen Laster und Unglückseligkeit recht. Was das höchste Gesetz der Gottheit verbietet, ist nicht darum böse, weil es verboten wird, sondern es wird darum verboten, weil es böse ist [172]). Allein dieser Denkart blieb Augustinus nicht immer treu, und verließ sie in seinem höheren Alter

171) Tertullianus *de poenitentia* c. 4. Bonum atque optimum est, quod Deus praecepit. Audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim, quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est autoritas imperantis, quam utilitas servientis.

172) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 6. Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseriam, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? — c. 3. non sane ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.

Alter fast gänzlich, da er immer mehr dem Supernaturalismus, der in seiner Jugend durch den Rationalismus modificiret und gleichsam überkleidet war, huldigte, weil er in der göttlichen Offenbarung gewisse Lehrsätze von der moralischen Natur des Menschen und von dem übernatürlichen Beistande Gottes glaubte gefunden zu haben, wodurch seine bisherigen Ueberzeugungen eine große Umänderung erlitten. Jetzt behauptete er, daß Gott auch nach bloßer Willkür handle, und in seiner Weltregierung verfahre; daß er etwas verordne, wo die Vernunft keinen andern Grund finden könne, als daß es Gott so und nicht anders beliebt habe; daß er ebenfalls Mittel zur Erreichung eines Zwecks wähle, die nicht durch seine Weisheit bestimmt sind [173]). Augustinus behauptete damit nicht, daß Gott ungerecht sey, sondern nur, daß Gottes Gerechtigkeit nicht mehr mit der menschlichen Vernunft gefaßt und beurtheilet werden könne; welches das Gegentheil von der erstern Denkart ist [174]).

Die meisten Kirchenväter erklären sich jedoch keinesweges bestimmt und deutlich, ob sie der einen oder der andern

173) Augustinus *de agone Christi* c. 11. Stulti sunt qui dicunt: Non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur ex femina, et a peccatoribus omnia pateretur. Quibus dicimus, poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. — *De praedestinatione Sanctorum* c. 18. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit hoc secundum placitum suae voluntatis, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. *De praedestinatione et gratia* c. 3. 16.

174) Augustinus *de praedestinatione et gratia* c. 2.

dern dieser entgegen gesetzten Ansichten zugethan sind, und erst in der Folge wurde dieser Gegensatz von den Scholastikern weiter entwickelt. Aber bestimmter tritt der Supernaturalismus und Rationalismus in Rücksicht auf die Erkenntnißquelle der sittlichen Verbindlichkeit bei den Kirchenvätern hervor. Alle betrachten zwar die Bibel, in so fern sie eine göttliche Offenbarung enthält, auch als Quelle für die Moral. Darin weichen sie aber von einander ab, daß einige die Bibel als einzige und oberste, andere aber nicht als ausschließliche und oberste Quelle ansehen, aus der sich der Mensch von seinen Pflichten und Rechten belehren könne. Pflichten und Rechte sind Erkenntnisse von dem Betragen und Verhalten der Menschen gegen sich, gegen andere und gegen Gott, welches durch ein oberstes Gesetz bestimmt ist. Jedes Gesetz setzt aber einen Gesetzgeber voraus, welcher gewollt hat, daß dieses geschehen, dieses nicht geschehen solle, dieses recht oder unrecht, erlaubt oder unerlaubt sey, die allgemeinen Pflichten und Rechte der Menschen hängen also von Gott, dem obersten Gesetzgeber ab. Ein Gebot, welches Gottes Willen offenbaret, ist für die Menschen Gesetz [175]). Die Erkenntniß dessen, was Gott will, und von den Menschen fodert, wird ursprünglich aus der Bibel geschöpft. Zwar offenbaret sich Gott auch durch die Natur; die Aussprüche des Gefühls und des gemeinen Menschenverstandes sind als Eingebungen der Gottheit zu betrachten. Allein diese Belehrungen sind nicht so klar und deutlich, und so vollkommen; sie sind gleichsam nur der erste Elementarunterricht für die Kindheit der Menschheit. Die Bibel enthält aber die vollkommnere Belehrung für das männliche und reifere

175) Iohannes Damascenns *de orthodoxa fide* l. IV. c. 22. *αγαθον το θειον και ὑπεραγαθον και το τουτου θελημα· τουτο γαρ αγαθον, ὁπερ ὁ θεος βουλεται. νομος δε εστιν ἡ τουτο διδασκουσα εντολη.*

reifere Alter der Menschheit; die eigentliche Gesetzgebung Gottes, aus welcher man erst erkennen kann, was mit Gottes Willen übereinstimmt, was vor Gott gültig und recht ist [176]). Dieser strenge Supernaturalismus, nach welchem die Bibel zur einzigen Erkenntnißquelle der Moral gemacht wird, findet sich nur selten rein und vollständig, und wo er sich findet, wird er nicht mit aller Consequenz angenommen und durchgeführt, weil die Kirchenväter selten bis auf die letzten Gründe ihrer Behauptungen zurück gehen, und weil auch das unentwickelte sittliche Bewußtseyn sich gegen die allgemeine und consequente Anwendung desselben empörte. Man findet ihn indessen doch hie und da wirklich angewendet, so daß er zu Urtheilen verführte, welche mit den Grundsätzen der Sittlichkeit nicht zusammen stimmen.

Weit häufiger ist der durch den Rationalismus modificirte Supernaturalismus, nach welchem die göttliche Offenbarung in der Bibel zwar als Erkenntnißquelle, aber nicht als die einzige betrachtet, und sie der Vernunft nur an die Seite gesetzt wird. Die Vernunft ist zwar auch eine Offenbarung Gottes, sie ist aber einer Unterstützung bedürftig, welche ihr durch die mündliche und schriftliche Offenbarung geworden ist. Es ist daher kein Widerspruch

176) Tertullianus *adverſ. Marcion.* l. IV. c. 16. Etſi natura bonum et malum, notum eſt ethnicis, non tamen Dei diſciplina, qua cognita tum demum convenientia voluntatis et facti ex fide ſub metu dei agitur. *de velandis virginib.* c. 1. Scriptura legem condit, natura contestatur, diſciplina exigit. Irenaeus *adverſ. Haeret.* IV. c. 31. De quibus autem ſcripturae non increpant, ſed ſimpliciter ſunt poſitae, nos non debemus fieri accuſatores (non enim ſumus diligentiores Deo neque ſuper magiſtrum poſſumus eſſe) ſed typum quaerere. Nihil enim otioſum eſt eorum, quaecunque inaccuſabilia poſita ſunt in ſcripturis.

zwischen beiden, sondern sie unterstützen und klären einander wechselseitig auf. Man kann daher auch durch die Vernunft erkennen, was recht und gut ist [177]). Die Uebereinstimmung gründen sie bald darauf, daß die Vernunft ebenfalls ein Geschenk der Gottheit sey, oder daß sich der Logos, die Urwahrheit, ebenfalls durch die Vernunft der Weisen offenbare. Ungeachtet der Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung wurden doch beide nicht immer als coordinirt gedacht, sondern auch nicht selten einander subordinirt. Nach Origenes z. B. enthält die Bibel moralische Vorschriften, wie sie nur für die gemeine Fassungskraft der Menschen passen; sie stimmt zwar mit der Vernunft überein, und es kann in ihr nichts Unvernünftiges und Ungereimtes vorkommen, weil sie von Gott eingegeben ist, nur muß man die Kunst verstehen, den verborgenen Sinn unter dem Buchstäblichen zu erforschen; die Vernunft ist also offenbar die Norm und der Prüfstein der Bibel, auch in den moralischen Vorschriften [178]). Wenn der christlichen Lehre der Vorzug zukommt, daß sie allgemeinverständlich ist, daß sie eine größere Kraft besitzt, auf das menschliche Gemüth zu wirken, und es zur Befolgung der sittlichen Vorschriften zu bewegen, so erlangt man dagegen durch die Vernunft eine deutlichere und gründlichere Erkenntniß. Die Offenbarung sagt

177) Origenes *adversus Celsum* l. V. c. 5. *de principiis* l. III. c. 1.

178) Origenes *contra Celsum* l. III. Φησομεν προς αυτον, ὁτι ὡσπερ ελεγε τις τον νομοθετην, προς ερωτωντα, ει τους καλλιστους εθετο τοις πολιταις νομους, ὁτι ου τους καθαπαξ καλλιστους, αλλ' ὡν εδυνατο τους καλλιστους· ὁυτω λεγοιτο αν και απο του πατρος του χριστιανων λογου, ὁτι ὡν εδυναντο ὁι πολλοι εις βελτιωσιν ηθων, τους καλλιστους εθεμην νομους και διδασκαλιαν, πονους ου ψευδεις απειλων και κολασεις τοις αμαρτανουσι. *de principiis* l. III.

sagt den Menschen, was sie thun und lassen sollen. Die Vernunft fügt die Gründe hinzu, warum sie es thun oder lassen sollen [179]). Der christlichen Lehre und Moral wird daher auch nicht von allen eine und dieselbe Vollkommenheit und in derselben Rücksicht zugeschrieben. Diejenigen, welche dem strengern Supernaturalismus zugethan sind, müssen dieselbe für die höchst vollkommne halten, ohne daß sie einen Zusatz empfangen kann. Andere legen ihr eine Perfectibilität bei, und zwar bald durch die Vernunft, bald durch eine weitere Belehrung und Eingebung von Gott, wie Tertullian und die Montanisten behaupteten, welche darin dem Supernaturalismus getreu blieben, daß sie alle Erkenntniß, so auch jede Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß unmittelbar von Gott ableiteten. Die menschliche Beschränktheit kann nicht alles auf einmal fassen, sondern bedarf einer fortgesetzten Leitung durch den göttlichen Geist, der dem menschlichen Geiste seine Richtung giebt, den Fortschritt zum Bessern möglich macht, den Sinn der Schrift mehr aufschließt [180]).

Wenn

179) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 2. Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus — Jesus Christus iam credentibus dicit, quaerite et invenietis. *De quantitate animae* c. 7.

180) Tertullianus *de velandis virgin.* c. 1. Haec lege fidei manent, caetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adiiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit? Cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia simul capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini spiritu sancto. — Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

Wenn die christliche Moral alle sittlichen Vorschriften als göttliche Gebote darstellt, so kann man fragen, zu welchem Zweck fodert Gott die Befolgung seiner Gesetze, oder warum sind die Menschen verpflichtet, denselben Gehorsam zu leisten? Diese Frage wurde auf verschiedne Weise zwar nicht immer wissenschaftlich, aber doch indirecte durch den Zusammenhang mehrerer moralischen Betrachtungen beantwortet, je nachdem der Geist des Supernaturalismus oder Rationalismus mehr Einfluß gewonnen hatte, und das sittliche Bewußtseyn klärer oder dunkler vernommen wurde. Gott hat den Menschen Gesetze vorgeschrieben, die sie unbedingt erfüllen müssen, darum, weil er ihr oberster Herr und Gebieter ist. Die Menschen sind Sclaven Gottes, die schuldig sind, die Befehle desselben zu befolgen, ohne zu fragen, was ihnen dafür werde, oder welchen vernünftigen Zweck sie dadurch erreichen. Den Willen des Herrn zu thun, nicht auf seinen eignen Nutzen zu sehen, das ist die Schuldigkeit des Knechts [181]). Diese Behauptung, welche aus dem strengen Supernaturalismus folget, ist zwar von der einen Seite der Strenge und Würde des Sittengesetzes angemessen, streitet aber auf der andern mit der Natur eines vernünftigen Wesens, das nicht zwecklos handeln kann, und daher, wenn es nach einem fremden Gesetz sich richten soll, nothwendig durch die Vorstellung eines Zweckes sich dazu bestimmen muß.

Dieser Natur eines vernünftigen Wesens kamen daher diejenigen näher, welche behaupteten, daß die Gesetzgebung Gottes einen objectiven Zweck habe, nehmlich das ewige Heil, oder die Seligkeit der Menschen. Dieses ist Lactantius Ansicht. Die Bestimmung des Menschen ist der Endzweck, zu welchem er von Gott geschaffen

181) Tertullianus *de poenitentia* c. 4. *de patientia* c. 4.

schaffen worden. Dieser besteht darin, daß er Gott erkenne und ihm diene, nehmlich durch Tugend oder Gerechtigkeit, damit er die Unsterblichkeit, das ist, ewiges seliges Leben erlange. Die Tugend begreift die Pflichten, welche Gott dem Menschen vorgeschrieben hat. Da aber Tugend schwer ist, viele Mühe, Anstrengung und Aufopferung erfordert, so kann der Mensch vernünftiger Weise kein Verlangen nach derselben haben, noch sie für ein Gut halten, woferne sie nicht das Mittel zu etwas Höheren und Besseren ist. Gott hat aber eine ewige Belohnung für die Tugend bestimmt, und diese besteht in der ewigen Seligkeit. Das höchste Gut ist daher für den Menschen nicht Tugend, sondern das ewige Leben in Verbindung mit der höchsten Glückseligkeit [182]. Diese

182) Lactantius *institut. divinar.* l. III. c. 11. 12. Ergo virtutis praemium beata vita est, si virtus, ut recte dictum est, beatam vitam facit. Non est igitur, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur. — Summum igitur bonum sola immortalitas invenitur. l. VI. c. 9. Si autem virtus capessenda est, quia constat, ad eam nasci hominem; subesse debet spes aliqua major, quae malorum et laborum, quos perferre virtutis est, magnum afferat praeclarumque solatium. Nec aliter virtus, cum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. Aeque non aliter his bonis praesentibus abstinendum est, quam si sint alia majora, propter quae tanti sit et voluptates omittere et mala omnia sustinere. Ea vero nulla sunt alia nisi perpetuae vitae. Hanc autem praestare quis potest, nisi Deus, qui virtutem ipsam proposuit? Ergo in Dei agnitione et cultu rerum summa versatur. In hoc spes omnis ac salus hominis. Hic est sapientiae gradus primus, ut sciamus, quis sit nobis verus pater, eumque solum pietate debita prosequamur, huic parea-

Diese Ansicht ist der Natur eines vernünftigen Wesens angemessen; sie vereiniget Tugend und Glückseligkeit als die beiden höchsten Zwecke; sie betrachtet beide als verbunden, und zwar nothwendig, doch nicht innerlich, sondern äusserlich durch die Gottheit; sie entfernt sich aber darin wieder von dem Geiste echter Sittlichkeit, daß nicht die Tugend selbst, sondern etwas, das mit ihr äußerlich als nothwendige Folge verbunden ist, die Glückseligkeit als das Höchste, wonach der Mensch streben müsse, als das unbedingte Gut dargestellt wird. Dieses ist auch ganz natürlich, wenn man die Sittlichkeit als ein göttliches, nicht als ein Gesetz der Vernunft betrachtet.

Es gab endlich noch eine dritte Ansicht, daß nehmlich Gott zugleich der höchste Gesetzgeber sowohl als auch der höchste Zweck alles Strebens vernünftiger Wesen oder das höchste Gut sey. Diese finden wir in den Schriften des Augustinus. Es giebt nehmlich ein ewiges, unveränderliches Gesetz, welches die höchste Vernunft und die ewige Weisheit Gottes ist, durch welche die höchste Ordnung aller Dinge als Norm festgesetzt und bestimmt ist, daß die Guten ein seliges, die Bösen aber ein unglückseliges Leben verdienen [183]. Dieses Gesetz ist der menschlichen Vernunft mitgetheilt, es ist

pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur.

183) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 6. Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur. — An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? — Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.

ist also auch ein Vernunftgesetz. Wer nun nach diesem Gesetze lebet, wer in seinen Handlungen eine unveränderliche Richtschnur befolget, wodurch sie das Willkürliche verlieren, und den Charakter der allgemeinen Gesetzmäßigkeit erhalten, der handelt vernünftig, und zugleich nach dem Gesetz der ewigen Vernunft, welche der höchste Grund aller Wahrheit und alles Rechts ist; er strebt nach Vereinigung mit der Urwahrheit und Urvernunft, welche das höchste Gut, nicht das besondere, sondern das allgemeine Gut aller vernünftigen Wesen ist. Aus dem Willen, diesem allgemeinen und höchsten Gute unveränderlich anzuhängen, entspringt erst das besondere eigenthümliche Gut eines jeden einzelnen Menschen, nehmlich das selige Leben [184]. Alle Menschen wollen

184) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi, non proprio, ſicuti eſt illa — veritas, tenet homo beatam vitam. eaque ipſa vita beata, id eſt, animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum eſt hominis bonum. In eo ſunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo poteſt. Nam haec quamvis magna in homine et prima ſint, propria tamen eſſe uniuscuiusque hominis, non communia, ſatis intelligitur. Veritate enim atque ſapientia, quae communis eſt omnibus, omnes ſapientes et beati fiunt inhaerendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus, quia et cum eum imitatur, ut ſit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa ſcilicet incommutabili communique veritate. Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iuſtus iuſtitia hominis alterius quisquam efficitur; ſed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipſa veritate ſapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem iſtis virtutibus praeditum ſibi ad imitandum propoſuit.

wollen und begehren Glückseligkeit, aber nicht alle streben nach dem Rechthandeln. Nur das ist der gute Wille, der unmittelbar das Rechthandeln und Glückseligkeit nur in so fern, als das Rechthandeln die Würdigkeit der Glückseligkeit ist, zum Gegenstande seines vernünftigen Strebens macht; denn dieser Wille stimmt allein mit jenem ewigen Gesetz und dem unveränderlichen Rechte der göttlichen Weisheit überein. Diesen guten Willen lieben und achten, ihn höher schätzen, als das Uebrige, was sonst noch gut seyn mag, dieses gehört selbst zum guten Willen. Das ewige Gesetz hat festgesetzt, daß Seligkeit die Belohnung dieses guten Willens, das Gegentheil aber die Strafe des bösen Willens ist. Und die einzige Bedingung der Seligkeit ist der gute Wille, denn wer diesen hat, will nichts anders, als sein Wollen [185]). Es liegen in dieser Gedankenreihe unverkennbar herrliche Ideen. Denn offenbar setzt Augustinus das Wesen der Sittlichkeit in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Willens, in der Unterwerfung der Willkür unter Gesetze der Vernunft; nicht unter beliebig angenommene Regeln, die man auch wohl wieder verändern kann, und welche, wenn ich sie auch befolge, darum nicht auch die Regeln für das Handeln eines andern wollenden Wesens sind, sondern unter unveränderliche Regeln,

185) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14. Nam illi, qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali, sed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit, in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.

Regeln, die jeder Wollende, in so fern er vernünftig ist, für gültig anerkennen muß. Daher betrachtet er die Willkür (libido), das ist die Bestimmung der Handlungen und ihrer Maximen durch bloß subjective Gründe, als die Quelle der Unsittlichkeit [186]). Die Gesinnung, aus Achtung gegen das unveränderliche Gesetz zu handeln, oder wenn das Gesetz auch selbst der subjective Bestimmungsgrund des Handelns wird, ist ihm der gute Wille, der an sich gut ist. Gesetzmäßigkeit des Handelns ist ihm daher der höchste Zweck oder das höchste Gut, nicht die Seligkeit; diese hat nur Werth für vernünftige Wesen, in so fern sie sich durch die Sittlichkeit der Seligkeit würdig gemacht haben. Weil er aber das Vernunftgesetz als ein abgeleitetes, von der Gottheit mitgetheiltes betrachtet, so wird dadurch auch Gott unvermerkt die allgemeine Richtschnur und der Endzweck der vernünftigen Handlungen, das höchste Gut, nach welchem vernünftige Wesen streben, die innige Verbindung mit der Gottheit, der Besitz der unveränderlichen und ewigen Wahrheit die Seligkeit [187]). Da nun Augustinus auch eine allgemeine Erleuchtung der menschlichen Vernunft durch die Gottheit behauptete, — denn nur in Gott, welcher die ewige Wahrheit ist, kann der Mensch erkennen, was unveränderlich wahr, gut und gerecht ist [188]), — so

186) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 3. Clarum est jam, nihil aliud quam libidinem in toto male faciendi genere dominari. — Libido ist aber nichts als culpabilis cupiditas c. 10.

187) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 9. Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum.

188) Augustinus *Retractationum* l. I. c. 5. Item quodam loco (*Soliloq.* II. c. 20.) quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas

sen werden, Laster; Tugenden aber, wenn sie auf göttliche Dinge gerichtet sind [197].

Dieser Fehler entsprang aus der unterlassenen Bestimmung dessen, was die legalen Handlungen zu innerlich guten sittlichen Handlungen macht, und ist allen Kirchenvätern mehr oder weniger gemein, weil er aus einer gemeinschaftlichen Quelle fließt. Sie hielten nämlich das Gesetz Gottes, welches in der Offenbarung enthalten ist, für die oberste Norm der vernünftigen Handlungen, und darum auch jede von Gott gebotene Handlung für gut, jede verbotene für böse, ohne in die Maxime, aus welcher sie fließt, wenn sie gethan wird, gehörig einzudringen. Je mehr daher ein Kirchenvater dem strengen Supernaturalismus zugethan ist, desto mehr ist er in Gefahr, die Legalität mit der Moralität zu verwechseln; je mehr er denselben durch Rationalismus modificiret, desto leichter entgeht er dieser Klippe. Wir sind weit entfernt, dadurch zu läugnen, daß sie nicht oft sich zu der wahren Größe und Erhabenheit des Charakters erheben, welcher in unwandelbarer sittlicher Güte und Reinheit der Gesinnung besteht [198]; denn dann müßte sich in ihnen das sittliche Gefühl

197) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 17. Sic cursus ille vitae, qui affectibus velut equis pernicibus ducitur, si viam rectam teneat, fungetur officio. Metus igitur et cupiditas, si proiiciantur in terram, vitia fient; virtutes autem, si ad divina referantur.

198) Hieher gehört z. B. folgende treffliche Stelle des Lactantius, in welcher sich reine Tugend mit wahrer Frömmigkeit vereiniget. *Institution. divin.* l. VI. c. 18. Nos ergo, quibus solis a Deo veritas revelata et coelitus missa sapientia est, faciamus, quae iubet illuminator noster Deus; sustineamus invicem, et labores huius vitae mutuis adiumentis perferamus; nec tamen si quid boni operis fecerimus, gloriam captemus ex eo. Monet enim Deus, operatorem iustitiae non oportere esse

Heiden diese Beziehung auf Gott nicht kannten, ihre Handlungen nicht Gott zum Gegenstande und Zweck hatten, so entbehren sie des nothwendigen Charakters einer echten Tugend, und sind nur glänzende Laster, die den Schein der Tugend haben [190].

Die Untersuchung und Bestimmung über die echten Triebfedern des sittlichen Handelns liegt schon in dem, was wir angeführet haben, angedeutet. Eine gründliche, vollständige und befriedigende Untersuchung dieses wichtigen Punctes konnte nur dann von den Kirchenvätern erwartet werden, wenn sie die sittliche Gesetzgebung systematischer bearbeitet hätten. Sie bestimmen den Charakter der sittlichen Handlungsweise mehr durch objective als subjective Gründe, mehr durch den objectiven Zweck, als durch die Gesinnung und Triebfeder. Im allgemei-

190) Augustinus *de civitate Dei* l. XIX. c. 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si tamen Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina, veri Dei nescia, nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta? Proinde virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes virtutes, sed vitia iudicanda sunt. Sicut enim non est a carne, sed super carnem, quod carnem facit vivere: sic non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere, nec solum hominem, sed etiam quamlibet potestatem virtutemque coelestem.

gemeinen bestreiten sie den Eigennutz, Selbstdünkel und Stolz als Gesinnungen, welche mit dem Sittlichen nicht bestehen können, und diese Bemerkungen sind nicht ohne Werth, wenn sie auch nur zerstreut und beiläufig eingestreuet werden. Dagegen können sie die Klippe des feineren Eigennutzes weit schwerer vermeiden, da die christliche Religion eine Anstalt Gottes ist, um den Menschen das ewige Heil, die Seligkeit zu verschaffen, alle Vorschriften dahin abzwecken, und es nur darauf ankommt, die Gebote Gottes, weil sie die einmal festgesetzte Heilsordnung enthalten, zu befolgen, und dadurch jene wirklich zu erreichen. Gehorsam gegen Gott ist die allgemeine Gesinnung des Christen [191]). Diese kann aber selbst wieder von sittlicher oder unsittlicher Art seyn. Diesen Punkt übersehen gewöhnlich die Kirchenväter. Ihnen hat eine Handlung schon einen vollgültigen sittlichen innern Werth, wenn sie auf ein wahres, nicht irdisches oder vergängliches Gut gerichtet ist, die Gott, die Unsterblichkeit, die ewige Seligkeit, oder die Tugend und Gerechtigkeit zum Gegenstand hat [192]). Daher tadelt Lactantius die

191) Lactantius *divinar. institut.* l. VI. c. 17. Virtus est constantia, non, ut inferentibus iniuriam resistamus: his enim cedendum est, quod cur fieri debeat, mox docebo; sed ut iubentibus facere nos contra Dei legem contraque iustitiam, nullis minis aut suppliciis terreamur, quo minus Dei iussionem hominis iussioni praeferamus.

192) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Lactantius *institution. divinar.* l. VI. c. 17. Cupiditas quoque inter vitia numeratur; sed si haec, quae terrena sunt, concupiscat, vitium est; virtus autem, si coelestia. Qui enim

die Peripatetiker, welche eine Mäßigung der Affecten und die Vermeidung der beiden Extreme in dem zu viel und zu wenig, aber auch die Stoiker, welche die Affectlosigkeit überhaupt zum Charakter der sittlichen Handlungen machten. Er hat unstreitig die Wahrheit auf seiner Seite, wenn er sagt, man muß auch mittelmäßige Fehler vermeiden, und darauf hinstreben, gar keine Fehler zu haben; wenn er aber hinzusetzt: Laster und Tugenden entspringen aus den Affecten, je nachdem man sie gut oder böse braucht und anwendet [193]); so konnte ihn nur der Mangel des obersten Sittenprincips, welches die Form und die Materie des sittlichen Handelns bestimmt, zu diesem offenbaren Fehlgriff verleiten, nehmlich die Loyalität und die Moralität mit einander zu verwechseln. Er sagt darüber folgendes: Die Vorschrift der Peripatetiker ist gerade so, als wenn man sagte, man muß nicht schnell, sondern langsam gehen. Als wenn nicht der langsam Gehende eben so gut den rechten Weg verfehlen, als der Laufende ihn treffen könnte. Die Weisheit bestehet nicht in der Mäßigung der Affecten; sondern in der rechten Richtung ihrer Ursachen und Objecte. Man muß nicht den Affecten selbst Zügel anlegen, denn die kleinsten können Verbrechen und die stärksten fehlerfrei seyn; sondern ihnen die Objecte, die Zeit- und Ortverhältnisse bestimmen, damit dasjenige, was man recht gebrauchen kann, nicht zum Fehler

enim iustitiam, qui Deum, qui vitam perpetuam, qui lucem sempiternam, eaque omnia, quae Deus homini pollicetur, consequi cupit, opes istas et honores et potentatus et regna ipsa contemnet.

193) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 16. Carendum est enim vitiis etiam mediocribus; quin potius efficiendum fuit primum, ne vitia essent. Nec enim quicquam vitiosum nasci potest; sed vitia fieri, si male utamur affectibus, si bene, virtutes.

Fehler werde, denn so wie es gut ist, den richtigen, böse aber, den falschen Weg gehen; so ist es auch recht, durch Affecten zum Guten, und unrecht, zum Bösen durch sie bewegt zu werden. Der Trieb zur Wollust ist schuldfrei, wenn er auch noch so groß ist, so lange er nur nicht über das Ehebette hinaus gehet. Zürnen, begehren, durch Wollust bewegt werden, ist keine Sünde, aber zornig, begehrlich, wollüstig seyn. Denn der Zornige zürnt auch über das, worüber er nicht soll; der Begehrliche begehret auch das Unnöthige; der Wollüstige trachtet auch nach dem, was durch die Gesetze verboten ist. Weil also die Affecten nicht gehemmt werden dürfen noch können, weil sie zu den Handlungen des Lebens nothwendig sind, so kommt alles darauf an, daß man sie auf den richtigen Weg leite, damit es auf demselben keinen Anstoß und keine Gefahr gebe [194]). Furcht ist nicht an sich etwas Unsittliches. Es giebt eine Furcht, welche die höchste Unerschrockenheit und Tapferkeit ist, nehmlich die Furcht Gottes. Diese macht, daß man die größten Gefahren, alle Martern, und die qualvollsten Todesarten nicht achtet, sondern mit der größten Standhaftigkeit erträgt. Die Furcht

194) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 16. Sed, ut dixi, non in his moderandis sapientiae ratio versatur, sed in causis eorum, quoniam extrinsecus commoventur; nec ipsis potissimum frenos imponi oportuit, quoniam et exigui possint in maximo crimine, et maximi possunt esse sine crimine. Sed assignandi fuerant certis temporibus et rebus et locis, ne vitia sint, quibus uti recte licet. Sicut enim recte ambulare, bonum est, errare autem malum, sic moveri affectibus in rectum, bonum est; in pravum, malum. Omnis igitur ratio in eo versari debuit, ut, quoniam earum rerum impetus inhiberi non potest nec debet, quia necessario est insitus ad tuenda officia vitae, dirigeretur potius in viam rectam, ubi etiam cursus offensione ac periculo careat.

Furcht darf also nicht gemäßiget, sondern auf den rechten Weg gerichtet, nicht ausgerottet werden, sondern die übrigen Furchten müssen der wahren weichen, welche macht, daß alles übrige nicht gefürchtet wird [195]. Vielleicht wird aber der Stoiker erwiedern, daß der Wille, nicht aber die Begierde erfordert werde, um das zu erlangen, was wahrhaft gut ist. **Allein das Wollen ist noch lange nicht hinreichend:** denn viele wollen etwas; wenn aber der Stachel des Schmerzes das Herz trift, dann weicht der Wille; die Begierde aber dauert fort [196]) Die **Leidenschaften** sind daher gleichsam das **Gespann vor dem Lebenswagen;** es ist die Pflicht des Wagenlenkers, die Pferde richtig zu lenken; wenn er den Weg kennt, so mögen sie noch so schnell laufen, er wird doch keinen Verstoß machen, sondern in den Schranken der Pflicht bleiben. **Furcht und Begierde werden also, wenn sie auf irdische Dinge hingeworfen**

195) **Lactantius** *institut. divinar.* l. VI. c. 17. Has tamen execrabiles corporum lacerationes felix atque invicta patientia (der Märtyrer) sine ullo gemitu pertulit. Haec virtus omnibus populis atque provinciis et ipsis tortoribus miraculum maximum praebuit, cum patientia crudelitas vinceretur. Atqui hanc virtutem nihil aliud, quam metus Dei fecit. Itaque non evellendus neque temperandus timor, sed in veram viam dirigendus est, auferendique sunt metus, sed ita, ut is solus relinquatur, qui, quoniam legitimus ac verus est, solus efficit, ut possint cetera omnia non timeri.

196) **Lactantius** *institut. divinar.* l. VI. c. 17. Dicet fortasse Stoicus, voluntate opus esse ad haec consequenda, non cupiditate. Imo vero parum est velle. Multi enim volunt, sed cum dolor visceribus accesserit, voluntas cedit, cupiditas perseverat.

sen werden, Laster; Tugenden aber, wenn sie auf göttliche Dinge gerichtet sind [197]).

Dieser Fehler entsprang aus der unterlassenen Bestimmung dessen, was die legalen Handlungen zu innerlich guten sittlichen Handlungen macht, und ist allen Kirchenvätern mehr oder weniger gemein, weil er aus einer gemeinschaftlichen Quelle fließt. Sie hielten nämlich das Gesetz Gottes, welches in der Offenbarung enthalten ist, für die oberste Norm der vernünftigen Handlungen, und darum auch jede von Gott gebotene Handlung für gut, jede verbotene für böse, ohne in die Maxime, aus welcher sie fließt, wenn sie gethan wird, gehörig einzudringen. Je mehr daher ein Kirchenvater dem strengen Supernaturalismus zugethan ist, desto mehr ist er in Gefahr, die Legalität mit der Moralität zu verwechseln; je mehr er denselben durch Rationalismus modificiret, desto leichter entgeht er dieser Klippe. Wir sind weit entfernt, dadurch zu läugnen, daß sie nicht oft sich zu der wahren Größe und Erhabenheit des Charakters erheben, welcher in unwandelbarer sittlicher Güte und Reinheit der Gesinnung besteht [198]); denn dann müßte sich in ihnen das sittliche Gefühl

197) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 17. Sic cursus ille vitae, qui affectibus velut equis pernicibus ducitur, si viam rectam teneat, fungetur officio. Metus igitur et cupiditas, si proiiciantur in terram, vitia fient; virtutes autem, si ad divina referantur.

198) Hieher gehört z. B. folgende treffliche Stelle des Lactantius, in welcher sich reine Tugend mit wahrer Frömmigkeit vereiniget. *Institution. divin.* l. VI. c. 18. Nos ergo, quibus solis a Deo veritas revelata et coelitus missa sapientia est, faciamus, quae iubet illuminator noster Deus; sustineamus invicem, et labores huius vitae mutuis adiumentis perferamus; nec tamen si quid boni operis fecerimus, gloriam captemus ex eo. Monet enim Deus, operatorem iustitiae non oportere esse

Gefühl und der praktische Geist des Christenthums ganz verläugnet haben. Wenn sie aber auch dadurch in den meisten Fällen bewahret bleiben, etwas Unsittliches für recht und gut zu erklären; wenn sie auch viele Verirrungen der Denker einsehen und berichtigen, so haben sie doch nicht immer dasjenige richtig gefaßt und bestimmt, was einer legalen Handlung den sittlichen Adel verschaft, und daher auch zuweilen etwas als Pflicht eingeschärft, was bloß zur Legalität gehört, oder äußern Religionshandlungen einen innern Werth und Verdienst beigelegt, oder etwas als Sünde verdammet, was entweder gleichgültig oder äußerlich recht ist. Und hiervon bieten sich genug Beispiele dar.

Die **Wahrhaftigkeit** wird mit Recht von vielen Kirchenvätern als eine heilige Pflicht betrachtet, welche in keinem Falle übertreten werden dürfe, wenn auch dadurch ein Vortheil erhalten werden könnte. Denn es sey schändlich, daß der Tugendhafte, der die Gottheit und die Wahrheit verehrt, in irgend einem Falle von der Wahrheit abweiche, und in seine Aussagen und Handlungen einen Widerstreit bringe. Die Lüge findet in einem allen Tugenden geweiheten Leben gar keine Stelle [199]. Aber Viele haben

esse iactantem, ne, non tam mandatis coelestibus obsequendi, quam studio placendi, humanitatis officio functus esse videatur, habeatque iam pretium gloriae, quod captavit. nec praemium coelestis illius ac divinae mercedis accipiat.

199) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 18. Cetera, quae observare cultor Dei debet, facilia sunt, illis virtutibus comprehensis, ut non mentiatur unquam, decipiendi aut nocendi causa. Est enim nefas, eum, qui veritati studeat, in aliqua re esse fallacem, atque ab ipsa quam sequitur veritate, discedere. In hac iustitiae virtutumque omnium via nullus mendacio locus est. Itaque viator ille verus ac iustus non dicet, illud

haben in diesem Puncte weit laxere Grundsätze. Weil sie gefunden hatten, daß mehrere Personen in der Bibel sich Unwahrheiten erlaubt hatten, so meinten sie, es könne die Lüge nicht durchaus in allen Fällen sträflich seyn. Es schien wenigstens zweifelhaft zu seyn, wenn durch eine Unwahrheit etwas Gutes befördert, oder etwas Böses verhindert werden könne, ob es dann nicht recht sey, nicht die Wahrheit, sondern die Unwahrheit zu sagen. Dieses letzte behauptete Hieronymus, der darüber in einen Streit mit Augustin gerieth. Augustin bestimmte erst den Begriff der Lüge genauer, und entschied endlich dahin, daß die Lüge durchaus verwerflich und unsittlich sey, und daß man nie etwas Böses thun dürfe, damit etwas Gutes heraus komme. Aber in einer neueren Schrift war er doch viel schwankender in diesem Puncte geworden, und ob er gleich für sich fest davon überzeugt ist, daß man in keinem Falle, auch nicht um einen guten Zweck zu erreichen, lügen dürfe, so traut er sich doch nicht, dieß als allgemeine Regel allen Christen vorzuschreiben, und gesteht, daß es ihm selbst nach menschlichen Gefühlen hart scheine, der Wahrheit durchaus treu zu bleiben, auch dann, wenn man das Leben eines Menschen durch eine Unwahrheit retten könnte. Er tadelt die laxen Grundsätze, welche über diese Pflicht verbreitet waren, da selbst Lehrer der christlichen Kirche Regeln gaben, wann und wo man eine Lüge, ja selbst einen falschen Eid sich erlauben dürfe [200]. Und wiewohl er

illud Lucilianum: homini amico et familiari non est mentiri meum — sed etiam inimico atque ignoto existimabit non esse mentiri suum, nec aliquando committet, ut lingua interpres animi a sensu et cogitatione discordet.

200) Augustinus *contra mendacium* c. 18. Quid quod vitae huius tales amatores, ut eam non dubitent praeponere veritati, ne homo moriatur, imo ut homo

er richtig urtheilt, daß eine erlaubte Lüge nichts anderes sey, als eine erlaubte Sünde, das ist ein Widerspruch [201]); so begnügt er sich doch am Ende mit einer bloßen Einschränkung, man soll wenigstens in Religionssachen nicht lügen, und sich der Meineide und Gotteslästerungen enthalten [202]). Es war als wenn er verzweifelte, daß seine strenge Rechtlichkeit in diesem Puncte allgemeinen Beifall finden werde, da Hieronymus sich ebenfalls auf die Bibel, auf mehrere Kirchenväter berief, und mehrere unter denselben, wie Chrysostomus, eine Unwahr-

homo quandoque moriturus, aliquanto serius moriatur, non tantum mentiri, sed etiam peierare nos volunt, ut videlicet, ne aliquanto citius transeat salus hominis, nomen dei nostri accipiamus in vanum? Et sunt in eis docti, qui etiam regulas figant finesque constituant, quando debeat, quando non debeat peierari.

201) Augustinus *contra mendacium* c. 15. Nihil autem iudicandus est dicere, qui dicit, aliqua iusta esse mendacia; nisi aliqua iusta esse peccata, ac per hoc aliqua iusta esse, quae iniusta sunt. Quo quid absurdius dici potest? Unde enim est peccatum, nisi quia iustitiae contrarium est?

202) Augustinus *contra mendacium* c. 18. Viderint enim insuper assertores defensoresque mendacii, quale genus vel qualia genera mentiendi eos iustificare delectet. Saltem in dei cultu concedant non esse mentiendum; saltem sese a periuriis blasphemiisque contineat: saltem ubi dei nomen, ubi deus testis, ubi dei sacramentum interponitur, ubi de divina religione sermo promitur sive conseritur, nemo mentiatur, nemo laudet, nemo doceat et praecipiat, nemo iustum dicat esse mendacium. De ceteris mendaciorum generibus eligat sibi, quod putat esse mitissimum atque innocentissimum mentiendi genus, cui placet esse mentiendum.

Unwahrheit, die nicht zum Schaden eines andern gebraucht wird, nicht als Lüge, , ondern als Klugheit und Gewandtheit betrachtet haben will [203].

Es ist Pflicht der Gerechtigkeit, kein Unrecht zu thun, auch nicht, wenn man dazu gereitzt worden ist, also auch nicht Unrecht mit Unrecht zu vergelten. Diese Pflicht dehnen aber viele Kirchenlehrer zu weit aus, und erklären für unrecht, was nach dem innern Princip des Rechts erlaubt und rechtlich ist. So verdammt Lactantius alle Selbstvertheidigung, alle Abwehrung willkürlicher Gewalt, alle Gegenwirkung gegen die Eingriffe fremder Willkür in das Gebiet der eignen Freiheit, und stellt ein völlig passives Verhalten, eine gänzliche Hingebung, Geduld und Ertragung alles Unrechts als Pflicht auf, weil Gott sagt: die Rache ist mein, ich will vergelten [204]. Es ist unstreitig sträflich, dem Schmerze unterliegen und der Rachsucht nachgeben, und sich von den

203) Chryſoſtomus *de ſacerdotio* l. I. am Ende *πολλη γαρ ἡ της απατης ισχυς, μονον μη μετα δολερας προαγεσθω της προαιρεσεως. μαλλον δε ουδε απατην το τοιουτο δει καλειν, αλλ᾽ οικονομιαν τινα και σοφιαν. — και γαρ απατεων εκεινος αν ειη καλεισθαι δικαιος, ὁ τῳ πραγματι κεχρημενος αδικως, ουχ ὁ μετ᾽ ὑγιους γνωμης τουτο ποιων. και πολλακις απατησαι δεον και τα μεγιστα δια ταυτης ωφελησαι της τεχνης. ὁ δε εξ ευθειας προσενεχθεις, κακα τον ουκ απατηθεντα ειργασατο.*

204) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. VI. c. 18. Quin etiam caveat diligenter, ne quando inimicum ſua culpa faciat, et ſi qnis extiterit tam protervus, qui bono ac iuſto faciat iniuriam, clementer ac moderate ferat, et ultionem non ſibi aſſumat, ſed iudicio Dei ſervet innocentiam ſemper et ubique cuſtodiat. Quod praeceptum non ad hoc tantum valet, ut ipſe iniuriam non inferat, ſed ut illatam ſibi non vindicet. Sedet enim maximus et aequiſſimus iudex, ſpeculator ac teſtis omnium.

den Affecten beherrschen zu lassen [205]). Folgt aber daraus, daß kein rechtlicher Widerstand denkbar sey, der nicht irgend einem Affect oder irgend einer Leidenschaft dient, sondern nur die Willkür in die gesetzlichen Schranken zurück weiset? Es ist Unrecht, einen Menschen zu tödten: darum soll man auch nicht den blutigen Schauspielen der Thiergefechte und der Gladiatoren beiwohnen, weil man sich der Schuld theilhaftig macht, das Tödten der Menschen zu billigen. Darum soll man nicht Soldat werden und an Kriegen Theil nehmen; darum soll man keinen Menschen eines Capitalverbrechens wegen anklagen; denn es sey einerlei, ob man Menschen durch das Schwert, oder durch Worte tödte, und alles Tödten sey verboten [206]). Nach dieser übertriebenen Strenge dürfte kein Staat durch eine Criminalgesetzgebung sich gegen die Bosheit schützen, noch weniger ein Strafgesetz ausgeübt werden, um die Willkür in Schranken zu halten. Einen helleren Blick hatte darin Augustinus, der eine Ahndung von dem Rechte, als der äußeren Freiheit, welche nach einem Gesetze mit sich selbst zusammen stimmt, obgleich noch keinen deutlichen Begriff davon

205) Lactantius *ibid.* Nec videre (Cicero) ullo modo potuit, hominem dolori et irae succumbentem et iis affectibus indulgentem, quibus debet potius reluctari, et ruentem, quaecunque improbitas provocarit, virtutis officium non tenere.

206) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 20. Non enim cum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant monet, quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est in ipsa iustitia; neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur.

davon hatte [207]). Geld auf Interessen zu leihen, betrachten mehrere Kirchenväter als eine Ungerechtigkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal, weil man sich alles fremden Eigenthums enthalten, und nicht mehr empfangen müsse, als man gegeben habe. Zweitens, weil durch Interesse die Pflicht der Wohlthätigkeit eingeschränkt und unmöglich gemacht werde. Wer auf Zinsen leihe, der thut nichts anders, als daß er auf die Noth eines Anderen lauert, um aus ihr Vortheile zu ziehen [208]). Wenn die Kirchenväter eine Verachtung und Geringschätzung des menschlichen Leibes fordern, wenn sie jede Lust, jeden sinnlichen Trieb schon an sich als etwas Verdammliches verwerfen, wenn sie die Ehe als etwas Niedriges und Entehrendes betrachten, und nur allenfalls zugeben, daß sie eine etwas weniger schlimme Hurerei sey, die

207) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 5. Multo est immanius invitum hominem stuprum perpeti, quam eum, a quo vis illa infertur, ab eo, cui inferre conatur, interimi. Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis, quare officium suum facile nulla libidine implevit. Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest, siquidem ille, qui tulit, si dei iussu tulit, id est, quod praecepit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit. — Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici, sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio.

208) Lactantius *institut. divin.* l. VI. c. 18. Pecuniae, si quam crediderit, non accipiat usuram, ut et beneficium sit incolume, quod succurrat necessitati et abstineat se prorsus alieno. In hoc enim genere officii debet suo esse contentus, quem oporteat alias ne proprio quidem parcere, ut bonum faciat; plus autem accipere quam dederit, iniustum est. Quod qui facit, insidiatur quodammodo, ut ex alterius necessitate praedetur.

die Gott erlaubt habe, um etwas noch Schlimmeres zu verhüten; wenn sie zwar auch Regeln für den weisen Gebrauch der irdischen Güter geben, aber eine freiwillige Armuth, die Zurückziehung aus aller menschlichen Gesellschaft, um desto mehr beten und mit heiligen Dingen sich beschäftigen zu können, als etwas Heiligeres und Göttlicheres preisen: so ist mehr der fromme Sinn, als die gesunde und gereifte sittliche Urtheilskraft an ihnen zu loben. Ambrosius verwirft zwar nicht jeden Scherz, der anständig ist; doch glaubt er, daß er eines Christen unwürdig sey. Auch das Lachen verbietet er, weil Christus gesagt habe: wehe euch, die ihr lacht, denn ihr werdet weinen [209].

Der Einfluß dieses Mangels einer deutlichen Bestimmung des Unterschiedes zwischen Legalität und Moralität auf die Bestimmung der Pflichten, ist also unverkennbar, und er wird immer sichtbarer, je mehr das Princip des Rationalismus dem Supernaturalismus untergeordnet, und durch den letzten unterdrückt wird. Das reinste sittliche Gefühl, und die schärfste Beurtheilung finden wir bei dem denkenden Origenes und Augustinus, so lange des letzten Verstand nicht durch gewisse Dogmen und gewisse religiöse Vorurtheile bestochen und geblendet ist. Aber

209) Ambrosius *de officiis* l. I. c. 23. Multa praeterea de ratione dicendi dant praecepta seculares viri, quae nobis praetereunda arbitror, ut de iocandi disciplina. Nam licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quae in scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? Cavendum etiam in fabulis, ne inflectant gravitatem severioris propositi. Vae vobis qui ridetis, quia flebitis, ait dominus: et nos ridendi materiam requirimus, ut hic ridentes, illic fleamus? Non solum profusos, sed omnes etiam iocos declinandos arbitror.

Aber sie sind auch unter den Kirchenvätern diejenigen, welche am meisten über religiöse Gegenstände nachgedacht und philosophirt, und ihre Irrthümer durch herrliche Wahrheiten gutgemacht haben. Allein die Gewalt des Kirchenglaubens, die Fesseln, in welche der menschliche Verstand immer enger eingepreßt wurde, der Despotismus der Autorität, welcher alles freies Selbstdenken in Beschlag nahm, und jede von dem Kirchenglauben abweichende Meinung als Ketzerei und eine Verstandessünde verdammte, der unter dem Schilde der Untrüglichkeit der Bibel seine Herrschaft über das Gewissen und den Verstand zu verdecken suchte; alles dieses machte, daß das Gute in den Kirchenvätern nicht gesucht, nicht gereiniget, und vervollkommnet wurde, sondern unbeachtet, ungebraucht liegen blieb, oder mit den Sätzen einer eitlen, stolzen, vermessenen Dogmatik verbunden und verdorben wurde. Wie verführerisch der Supernaturalismus war, wie leicht er auf Behauptungen führen konnte, welche vernünftigen Grundsätzen widersprachen, und wie schwer der Widerspruch zu entdecken war, so lange der Satz auf Aussprüche der Bibel gestützt wurde, davon giebt Augustinus ein auffallendes Beispiel. In einem seiner Briefe, wo er von der Fürbitte für die Verbrecher handelt, und zur Vertheidigung derselben vortreffliche Grundsätze entwickelt, welche seinem Verstande und Herzen Ehre machen, kommt er auch auf die Wiedererstattung, welche als eine nothwendige Folge einer wahren Reue gut geschildert wird. Der Richter, an welchen der Brief gerichtet ist, hatte geklagt, daß nicht alle zur Wiedererstattung angehalten würden, und nicht alle, die es könnten, sie leisten. Augustin giebt das Factum theils zu, theils entschuldigt er die Kirchendisciplin damit, daß kein Mensch alles wissen könne. Hieran schließt er nun noch einen allgemeinen Gedanken, nach welchem überhaupt die Gläubigen und die Frommen allein Etwas rechtmäßig besitzen können, weil in der Bibel

Bibel stehe: **dem Glaubigen gehört die ganze Welt der Reichthümer, dem Unglaubigen aber auch nicht ein Heller.** Um diesen Ausspruch zu rechtfertigen, stellt er folgenden Grundsatz auf: **Nur derjenige besitzt etwas rechtmäßig, der es auf eine gute Weise besitzt, das ist derjenige, der einen guten Gebrauch davon macht.** Nun macht Niemand einen guten Gebrauch von dem, was er besitzt, außer dem Glaubigen und Frommen, und kein Unglaubiger macht einen andern als bösen Gebrauch von dem, was er hat; also kann Niemand etwas rechtmäßig besitzen, und als sein Eigenthum betrachten, als die Gläubigen. Von Rechtswegen müssen also alle Ungläubige, welche die größere Zahl ausmachen, ihr Eigenthum an die Gläubigen abtreten, welche jedoch die Güter um so mehr verachten, je gerechtere Ansprüche sie auf dieselben haben. Der größte Theil der Menschen ist also in einem unrechtmäßigen Besitz. Gleichwohl wird diese Ungerechtigkeit geduldet, und man giebt sogar bürgerliche Gesetze, welche zwar nicht machen können, daß die Besitzenden einen guten Gebrauch von ihren Gütern machen, sondern nur, daß sie Andere weniger stören. Daß die Gläubigen, das ist, die rechtgläubigen Christen, keinen Gebrauch von diesem alles Recht verwirrenden und aufhebenden Grundsatze machen, dieß hängt nur von ihrem Belieben ab [210]).

Aus

210) Augustinus *Epistola* 54. (oder 153. nach d. Ausgabe d. Benedictiner) Iam si vero prudenter intueamur, quod scriptum est: Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus, nonne omnes, qui sibi videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti nesciunt, aliena possidere convincimus? Hoc enim certe alienum non est, quod iure possidetur; hoc autem iure, quod iuste, et hoc iuste, quod bene. Omne igitur, quod male possidetur, alienum est; male

Aus dem, was wir gesagt haben, erklärt es sich, warum die Kirchenväter nie zu dem deutlichen Begriff einer Rechtswissenschaft gekommen sind. Einzelne Data zu demselben finden sich wohl in ihren Schriften; aber weil sie alle sittlichen Begriffe als gegebene, durch die Offenbarung ihrem Inhalte nach bestimmte betrachteten, konnten sie nie die Gesetzgebung der Vernunft, ihrer Form und ihrem Inhalte nach, bestimmt erkennen, noch weniger die innere und äußere Gesetzgebung und deren Gebiet von einander unterscheiden.

Doch wir müssen nun auch noch die subjectiven Bedingungen der Sittlichkeit, oder die praktische Anthropologie in der Moral der Kirchenväter betrachten. Wie muß der Mensch beschaffen seyn, und was muß er seiner Seits thun, um die Forderun-

male autem possidet, qui male utitur. Cernis ergo, quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci, quibus reddantur, reperiuntur, qui tamen, ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea iustius possidere potuerunt. Iustitiam quippe et nemo male habet et qui non dilexerit, non habet. Pecunia vero et a malis male habetur et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos iura constituuntur, quae appellantur civilia; non quod hinc fiat, ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint, donec fideles et pii, quorum iure sunt omnia, qui vel ex illis fiunt, vel inter illos tantisper viventes, malis eorum non obstringuntur, sed exercentur, perveniant ad illam civitatem, ubi hereditas aeternitatis est, ubi non habet, nisi iustus, locum, non nisi sapiens principatum, ubi possidebunt, quicunque ibi erunt, vere sua. Sed tamen etiam hic non intercedimus, ut secundum mores legesque terrenas non restituantur aliena. Verglichen *Epist.* 48. (93.) 50. (185.) *contra literas Petiliani* l. II. c. 43

derungen des Sittengesetzes zu erfüllen? Welche moralische Anlagen und Vermögen besitzt er? Diese Fragen konnten von den Kirchenvätern nicht ganz übergangen werden, wenn sie auch dieselben nicht ganz vollständig und mit wissenschaftlicher Gründlichkeit beantworteten. Wir finden auch hier denselben Gegensatz und dasselbe Schwanken zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, indem man bald durch Vernunft die allgemeinen Bedingungen der Sittlichkeit untersuchte, und nun die Bestätigung davon in dem Inhalte der Religionsurkunde aufsuchte, bald aber umgekehrt aus diesem zuerst die Bedingungen der Möglichkeit und Realisirung der sittlichen Gebote auffaßte, und nach vorausgesetzter Untrüglichkeit der Bibel, diese Erkenntniß für solche betrachtete, die jede menschliche Vernunft für objectiv halten müsse. Indeß neigte sich das Uebergewicht auch hier zuletzt zu dem Supernaturalismus hin.

Freiheit ist die allgemeine Bedingung der Sittlichkeit, welche von allen Kirchenvätern dafür erkannt und vertheidiget worden ist. Die Erkenntniß eines Gesetzes und die Befolgung desselben, indem die Vorstellung des Gesetzes Bestimmungsgrund des Handelns wird; die Zurechnung der Handlungen, die sittliche Beschaffenheit der Handlungen, daß sie lobens- oder tadelnswürdig, gut oder böse sind; Belohnung und Bestrafung, alles dieses läßt sich nur als möglich denken bei einem Wesen, welchem Vernunft und Freiheit zukömmt, und daher nicht allein unter der Nothwendigkeit eines blinden Mechanismus steht. Es ist, wie man aus allem siehet, die praktische Erkenntniß von dem, was der Mensch thun und nicht thun soll, woraus sie auf das, was die einzige Bedingung der Möglichkeit desselben ist, schließen. Weil der Mensch tugendhaft seyn soll, so müssen wir schließen, daß ihm auch dasjenige zukomme, ohne welches er nicht tugendhaft seyn und wer-

den könnte. Zuweilen schließen sie an diese praktische Vorstellungsart auch andere theoretische Gründe, daß der Mensch einer Ueberlegung fähig sey, oder daß er Vernunft besitze, und mit der Vernunft Freiheit unzertrennlich verbunden sey; allein diese Gründe beweisen nur die psychologische Freiheit und erhalten ihre Kraft einzig durch den nothwendigen Zusammenhang mit dem Sittengesetze [211]). Keiner unter den Kirchenvätern aber hat die Idee der Freiheit so rein und bestimmt gefaßt, als Augustin, der darunter eine absolute Causalität durch Vernunft verstand, und daher mit Recht behauptete, daß keine höhere Ursache oder Bedingung über das Freiheitsvermögen gedacht werden könne. Das vernünftige Wesen kann sich entweder entschließen, recht zu thun, oder nicht zu thun, was recht ist. Dieser Entschluß ist nur allein in dem Willen gegründet, und man kann nicht weiter nach der Ursache desselben fragen, oder sie in etwas anderem als dem guten oder bösen Willen selbst finden. Die Freiheit ist ein Grundvermögen, die Wurzel des Guten oder Bösen, eine unbedingte Causalität. Wollten wir noch eine höhere Ursache des Willens denken, so kommen wir entweder auf keine letzte Ursache, oder auf keine Ursache, woraus die moralische Beschaffenheit des Handelns abgeleitet werden könnte. Denn diese höhere Ursache ist entweder selbst wieder ein Wille, oder nicht. In dem letzten Falle würde

211) Origenes *de Principiis* l. III. c. 1. Omnium quae moventur, alia in semetipsis causas motuum gerunt, alia extrinsecus accipiunt (ut ea, quae sine vita sunt.) Quae in semetipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicuntur ex se, quaedam a se moveri — ex se ea, quae vivunt quidem, non tamen animantia sunt; a se autem moventur animantia, cum eis phantasia i. e. voluntas quaedam vel incitamentum affuerit — Nemesius *de natura hominis* c. 39. 40. 41.

würde das Handeln nach einem physischen Gesetze nothwendig bestimmt worden seyn, wobei keine Moralität denkbar ist; in jenem Falle ist der Wille, der einen andern bestimmt, entweder gut oder böse, und der letzte hätte sich also entweder bestimmen oder nicht bestimmen lassen sollen, und wir denken uns ihn immer als den letzten Grund seines Handelns [212]).

Die Freiheit besteht in dem Vermögen des Willens, sich zu dem Guten oder Bösen, und unter mehrern Gütern zu dem einen oder dem andern zu bestimmen, das Gute oder das Böse

212) Augustinus *de libero arbitrio* l. VI. c. 17. Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam eius causae, quae inventa fuerit, quaesiturus es? — Unde colligitur, radicem omnium malorum non esse secundum naturam, quod sufficit adversus omnes, qui volunt accusare naturas. Tu autem, si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit, quae causa huius est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem esse potest ante voluntatem causa voluntatis. Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur; aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur, nisi volenti. — Deinde quaecunque illa causa est voluntatis, aut iusta profecto est, aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperaverit, non peccabit. Si iniusta, ei non obtemperet, et non peccabit. An forte violenta est et cogit invitum? — si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. *De civitate dei* l. XII. c. 6.

Böse zu wählen, Gott als das höchste Gut mehr zu lieben als alles Andere, was zwar auch gut ist, weil es von Gott kommt, aber doch in einem weit geringeren Grade gut ist, oder dieses niedrigere, und geringere Gute dem höchsten einzig wahren Gute vorzuziehen [213]). Der Mensch kann nun von dieser Freiheit selbst wieder einen freien Gebrauch machen; er kann seinen freien Willen auf das wahre oder scheinbare Gut richten, und diese Richtung seiner Freiheit hat selbst wieder nur in der Freiheit ihren Grund. So wie der Mensch durch die Vernunft seine Vernunft erkennen kann, so kann er durch seine Freiheit Gebrauch von seiner Freiheit machen [214]). An sich ist die Freiheit ein Vermögen, das weder gut noch böse, sondern indifferent ist; es wird erst gut oder böse durch den Gebrauch, den man davon macht, nämlich durch die Richtung auf das höchste Gut oder auf ein geringeres Gut. Es ist aber doch die Freiheit die Bedingung, ohne welche der Mensch nicht recht handeln, und dadurch das höchste Gut erlangen kann. Dazu hat Gott dem Menschen das Vermögen der Freiheit gegeben, damit er tugendhaft werden sollte, nicht zu dem Mißbrauch, wodurch er sündiget und von Gott abfällt [215]).

Nach

213) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19.

214) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo seipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, ut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera.

215) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 1. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim, quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dari debue-

Nach allem diesem scheint Augustinus sich die Freiheit als Indifferenz oder ein Vermögen zu denken, ohne entscheidende Gründe eine Handlung und auch das Gegentheil thun, oder zwei entgegengesetzte Richtungen nehmen zu können. Daher seine Behauptung, daß die Unsittlichkeit des Menschen keine wirkende Ursache habe, oder daß Nichts die Ursache von der bösen Richtung des Willens sey. Diese ist ein Mangel, eine Beraubung. Denn der Mensch ist zur Sittlichkeit bestimmt. Wo also ein Mensch nicht nach Tugend strebt, da fehlet ihm alles, was er haben sollte. Von dem nun, was ein Mangel, also Nichts ist, kann es auch keine wirkende Ursache geben. Denn es wäre eben so viel, als wenn man die Finsterniß sehen, oder die Stille hören wollte [216]. Die Sünden lassen sich nicht begreifen. Es giebt

debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. — *de vera religione* c. 14. Postremo si non voluntate male facimus, nemo obiurgandus est, aut monendus; quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate igitur peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos meliores esse Deus iudicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

216) Augustinus *de civitate Dei* l. XII. c. 6. Hic primus defectus et prima inopia, primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset; a quo aversa non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret. Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, ma-

giebt von denselben kein Wissen. Nur dieses weiß man, daß Gott, der die höchste Realität besitzt, niemals und nirgend fehlet, daß aber diejenigen Dinge, welche aus Nichts gemacht sind, (die Schranken haben) fehlen können: Je mehr diese aber Realität haben, desto mehr thun sie Gutes, da sie etwas thun, wenn sie wirkende Ursachen haben; je mehr sie Schranken und Mängel haben, desto mehr sündigen sie: dann hat ihr Handeln keine Ursache. Denn wer sündiget, was thut er anders, als daß er thöricht, das ist, grundlos handelt [217]? Man siehet wohl bald, daß Augustinus auf demselben Wege sich befand, welchen in späteren Zeiten Thomas von Aquino und Leibnitz betraten, aber seine Ideen sind nicht so entwickelt, nicht so deutlich aus einander gesetzt, als wir sie bei dem letzten antreffen. Um so leichter war es, daß er in

malae autem voluntatis efficiens est nihil. c. 7. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio; deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione.

217) Augustinus *de civitate Dei* l. XII. c. 7. Delicta enim quis intelligit? Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt, tunc enim aliquid faciunt, cum causas habent efficientes; in quantum autem deficiunt, et ex hoc malà faciunt, quid enim tunc faciunt nisi vana, causas habent deficientes.

in seinem späteren Alter zu einer ganz andern Meinung von der Freiheit übergehen konnte, welche, ob sie gleich der früheren entgegen stehet, doch zugleich durch das, was in jener dunkel und unbestimmt ist, veranlaßt wurde. Die guten und bösen Handlungen werden dem Menschen zugerechnet, und sie müssen also in seiner Causalität gegründet seyn, welche von keiner anderen Ursache abhängig ist. Vermittelst derselben kann er nach dem höchsten Gute, welches Gott ist, streben, aber er kann auch nicht nach demselben streben, gleichsam weil die Kraft nachläßt, so wie wenn Jemand einen Berg ersteigen will, und er kommt nicht auf die Spitze, weil seine Kräfte ermatten, und nicht so weit reichen, daß er den Berg ersteigen kann. Die Wirkung ist also nicht vollständig, sie hat einen Mangel. Woher dieser? Aus dem Mangel an Kraft. Nun ist aber Mangel etwas Negatives, und dieses kann seinen Grund nicht in einem Positiven, sondern in dem Negativen haben. Es giebt also keine wirkende Ursache, keinen zureichenden Grund für den Mangel, also auch nicht für das Böse, ob es gleich durch Freiheit geschieht. Nun gieng er späterhin von dem Platonischen Rationalismus zu einem supernaturalistischen Rationalismus über, behauptete, daß Gott als die Urwahrheit den menschlichen Geist erleuchten müsse, wenn er etwas, das über die Sinnen erhaben ist, erkennen solle; nun fand er in der Bibel Stellen, in welchen alles Gute in des Menschen Wollen und Handeln von Gott unmittelbar abgeleitet wurde, wie er denn selbst auch behauptete, daß Gott in jedem Wesen wirke, ohne doch die Mittelursachen aufzuheben [218]). Da in andern

218) Augustinus *de civitate Dei* l. VII. c. 30. Deus — implens coelum et terram praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.

andern Bibelstellen behauptet wird, daß der Mensch für sich als Naturwesen nichts Gutes denken, wollen und vollbringen könne, da er das Ansehen der Bibel immer höher schätzte, und demselben die Vernunft immer mehr unterordnete, so haben wir an allem diesem zusammen genommen die Data zu seinem späteren System von Freiheit, Erbsünde, Gnade und Gnadenwahl.

Da dieses System, so wie das entgegengesetzte der Pelagianer, die Hauptrichtungen sind, welche das Nachdenken der christlichen Lehrer über die wichtigsten Gegenstände der praktischen Anthropologie genommen hat, indem das eine dem Menschen zu einem blos passiven Wesen macht, das zum Guten gänzlich untauglich sey, und nur durch Gottes Kraft das Gute erkennen, lieben und ausüben könne; das andere dagegen ihn als ein vernünftiges freies Wesen darstellt, welches durch Selbstthätigkeit nach den Vermögen, die es von Gott empfangen, Gutes und Böses wollen und vollbringen könne; da in diesen beiden entgegengesetzten Puncten alle früheren nicht genug bestimmten und schwankenden Aeußerungen der Kirchenlehrer sich auflösen, und in denselben der Rationalismus und Supernaturalismus derselben sich vollkommen in Beziehung auf das Praktische sonderte: so verdient die kurze Darstellung beider Systeme hier noch eine Stelle.

Die ersten Menschen waren nach Augustinus späterer Ueberzeugung von Gott erschaffen, welcher das vollkommenste Wesen ist, und sie waren daher aus der Hand des Schöpfers so vollkommen hervor gegangen, als nur ein endliches Wesen seyn kann. Alle Vermögen, die den vernünftigen Geist adeln, das Vermögen, Gutes und Böses zu unterscheiden, und aus eigner Kraft Gutes zu thun, hatten sie zur Mitgabe erhalten. Denn des Menschen Natur, des Schöpfers Werk, war gut und voll-

vollkommen. Ohne alle Affecten und Leidenschaften, im vollkommnen Zustande des Körpers und der Seele, in dem größten Ueberflusse alles Guten, ohne Furcht vor dem Tode, ohne Störung der vollkommensten Gesundheit, was konnten sie fürchten, was begehren und wünschen. Die Liebe zu Gott war ungetrübt, die Gesinnung gegen einander lauter und rein; durch diese Liebe hatten sie jedes Gut, was ein guter Wille hervorbringen kann. Alle Sünden wurden vermieden ohne Kampf [219]). Doch war dieser sündenlose Zustand nur eine Folge der göttlichen Gnade, der eigne Wille war ohne göttlichen Beistand nicht zureichend zur Tugend [220]). Jetzt aber ist die menschliche Natur verdorben, und zwar durch die Sünde des ersten Men-

219) Augustinus *de civitate dei* l. XIV. c. 10. Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur vel dolore? Quid autem timere vel dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem animamque hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat imperturbatus in Deum, atque inter se coniugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur, ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat.

220) *Enchiridion ad Laurentium* c. 106. Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Quia etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen iustitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur. — Sic homo in paradiso ad se occidendum relinquendo iustitiam idoneus erat per voluntatem, ut autem ab eo teneretur vita iustitiae, parum erat velle, nisi ille, qui eum fecerat, adiuvaret. *de civitate Dei* l. XV. c. 21.

Menschen. Er fiel von Gott ab, ward ihm ungehorsam, verlor dadurch nicht allein seine Vollkommenheit, sondern war nun auch die Ursache von dem Verderben der ganzen Nachkommenschaft.

Alle Menschen haben durch die Sünde des ersten Menschenpaares die Unsterblichkeit verloren, und sind durch dieselbe sündhaft geworden. Die Sünde des Adams hat sich durch die Zeugung auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt; dieses ist die Erbsünde, von welcher kein Mensch, auch diejenigen, die noch keine wirkliche Sünde begangen haben, wie die neugebornen Kinder, und die keine Sünde mehr begehen, wie die Heiligen, frei sind [221]). In dem ersten Menschen haben alle Menschen gesündiget; sie sind in Adam gewesen, und haben daher auch an seiner Vergehung Theil genommen. Durch Adam ist also die Schuld der Sünde über alle gekommen [222 a]).

Durch

221) Augustinus *de nuptiis et concupiscentia* l. II. c. 34. Illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius mutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores. Hoc peccatum — ab omni nascente trahitur et nisi in renascente remittitur, ita ut etiam de parentibus iam renatis, in quibus remissum atque tectum est, trahatur in reatum nascentium filiorum; nisi et ipsos, quos prima carnalis nativitas obligavit, secunda spiritualis absolvat.

222 a) Augustinus *de peccatorum meritis* l. I. c. 9. 10. Sic fuerunt omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est (ad Rom. V, 12.) quemadmodum fuerunt Israelitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est (ad Hebraeos VII, 9. 10.) et ideo sine illis decimatus non est. *De civitate Dei* l. XXI. c. 12. Hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit cum ea, quae in illo fuerat radicata, sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia libere-

Durch die erste Sünde der ersten Menschen haben sie den guten Willen, die Freiheit des Willens verloren. Der Wille ist ein Sclave der Sünde geworden, und er ist an sich unvermögend, das Gute zu lieben und zu erlangen, denn dadurch, daß der erste Mensch seine Freiheit mißbrauchte, hat er sie selbst verloren. Er sündigte durch Freiheit, die Sünde trug den Sieg davon, und er ist nun ein Sclave der Sünde geworden. Die Freiheit des Willens, welche der Mensch von Gott empfangen hatte, da er gut erschaffen war, bestand darin, daß er nicht sündigen und auch sündigen konnte. Nach dem Sündenfall hatte er nur Freiheit zum Sündigen, weil er ein Sclave der Sünde worden war, nicht aber zum Nichtsündigen [222 b]). Durch die erste Sünde ist die Natur des Menschen verderbt worden, doch konnte das Gute, was sie von Gott erhalten hatte, nicht ganz aufgehoben werden; denn dann würde

beretur, atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris, quid iusta vindicta. Verglichen *de civitate Dei* l. XXII. c. 22.

222 b) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare. *Enchiridion ad Laurentium* c. 30. Quid enim boni operari potest perditus, nisi quantum fuerit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit. Nam libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec seipsum potest resuscitare, cum occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est et liberum arbitrium; a quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. — Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.

würde der Mensch auch gar nicht existiren können. Die Freiheit des Menschen, da sie einmal zu seiner Natur gehörte, konnte daher durch die Sünde nicht aufgehoben werden; aber sie wurde durch dieselbe verschlechtert und verderbt. Eben darum kann er nun nichts Gutes, sondern nur Böses wollen [223])

Da diese Unfähigkeit zum Guten eine Folge des ersten Sündenfalls ist, welche durch Vererbung auf das ganze Geschlecht fortgepflanzt worden, so kann kein Mensch durch sich, durch seine natürlichen Kräfte etwas Gutes thun, ja selbst das Wollen, was dazu gehört, kommt nicht von ihm, sondern von Gott, dem einzig guten und vollkommensten Wesen. Es ist Gott, durch welchen wir Gutes wollen und vollbringen [224]). Diejenige Wirkung Gottes, wodurch er die Menschen zum Wollen und Vollbringen des Guten tüchtig macht, heißt die Gnade. Sie ist nicht eine mittelbare Wirkung, wie Lehren und Beispiele zum Guten anleiten, veranlassen, hinwirken können; sie ist nicht die mittelbare Mitwirkung Gottes bei allen Handlungen endlicher Wesen, in so fern diese die Vermögen und Kräfte von Gott erhalten haben; sondern die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch ihre Natur ganz ver-

223) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 24. Neque enim damnando aut totum abstulit (Deus), quod dederat; alioquin nec esset omnino.

224) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. *Contra duas epistolas Pelagii* l. II. c. 5. Peccato Adam liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis Deo, ad bene autem et pie vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.

verändert, umgeformt und der Mensch eine ganz neue Creatur wird, daß er nun auf eine Gott wohlgefällige Weise handeln, das Gute thun und lieben kann; es ist die unaussprechliche und unbegreifliche Wirkung, wodurch sein ganzes Wesen auf Gott als sein höchstes Gut gerichtet, und die Liebe zu demselben hervorgebracht, ihm gleichsam eingegossen wird [225]). Durch dieses Geschenk Gottes erhält der Mensch alles, was zu seinem ewigen Heile erfordert wird, und was er aus sich und durch sich selbst nicht hervorbringen kann, nehmlich Offenbarung des göttlichen Willens, Glaube und Liebe. Der gute Wille ist zwar auch eine Bedingung des Heils, dieser aber gehet nicht vor jenem Geschenk Gottes her, sondern folgt erst auf dasselbe. Gott bringt also selbst erst den guten Willen hervor [226]).

Dieser

225) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit, i. e. format et creat, non ut simus homines, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. *De gratia Christi* c. 24. Non lege et doctrina forinsecus, sed interna atque occulta mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.

226) Augustini *opus imperfectum contra Iulianum* l. II. c. 163. Iustificat impium Deus; non solum dimittendo quae mala facit, sed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per spiritum sanctum. *Contra duas epistol. Pelagian.* l. IV. c. 5. Volunt intelligi gratiam, ut scilicet a domino adiutorium gratiae habeamus, quo ea, quae facienda sint, noverimus, non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. 32. Iterum ne quisquam, etsi non de operibus, de ipso glorietur libero arbitrio voluntatis, tanquam ab ipso incipiat meritum,

Dieser göttliche Beistand wird ohne alle Rücksicht auf Verdienst oder Würdigkeit ertheilet. Denn sonst wäre es keine Gnade, unter welcher man ein freiwilliges und unverdientes Geschenk nur verstehen kann [227]. Denn da jedem

tum, cui tanquam debitum reddatur praemium bene operandi, ipsa libertas audiat eundem gratiae praeconem dicentem: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate. Et alio loco: igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Cum procul dubio si homo eius aetatis est, ut ratione iam utatur, non possit credere, sperare, diligere, nisi velit, nec pervenire ad palmam supernae vocationis Dei, nisi voluntate cucurrerit. Quomodo ergo non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, nisi quia et ipsa voluntas, sicut scriptum est, a Deo praeparatur. — Restat ut propterea recte dictum intelligatur, non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam. Praecedit enim bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia: quae autem non praecedit ipsa, in eis est et ipsa. — Nolentem praevenit (misericordia Dei) ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit.

227) Augustinus *contra duas epistol. Pelagian.* l. I. c. 3. *de natura et gratia* c. 3. Natura quippe hominis primitus inculpata, et sine ullo vitio creata est; natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, jam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est, sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam iustissimam pertinet. — Deus autem, qui dives est in milericordia, propter multam dilectionem,

jedem Menschen das Vermögen zum Guten fehlet, da sie alle verdammlich sind, so ist gar kein Unterschied unter ihnen, daß Gott einige auswählen könnte, die dieser Gnade vor andern würdig wären. Auch kann Gott bei Ertheilung dieses Geschenks gar nicht darauf Rücksicht nehmen, ob einige einen guten Gebrauch von den göttlichen Gaben machen werden oder nicht. Denn dazu gehört selbst ein guter Wille, den kein Mensch von selbst hat, noch sich selbst geben kann. Daraus folgt also, daß Gott nach Belieben, wem er will, seine Gnade schenket, und wem er will, sie versaget; er bestimmet einige zur ewigen Seligkeit, und einige zur ewigen Verdammniß [228]). Gott hat

nem, qua dilexit nos, et cum essemus mortui delictis, convivifecit nos Christo, cuius gratia sumus salvi facti. Haec igitur Christi gratia, sine qua nec infantes nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod gratia nominatur. *Enchiridion ad Laurentium* c. 107. Gratia vero nisi gratis sit, gratia non est. Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? Sic ergo factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset, non sine adiutorio divino, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, dei voluntas fieret, aut etiam ab illo, aut certe de illo.

228) Augustinus *de civitate dei* l. XXI. c. 12. Hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam, qui hoc primitus admisit cum ea, quae in illo fuerat radicata, sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur, atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia si omnes remanerent in poenis iftae damnationis, in nullo appareret misericors gratia redimentis; rursum

hat also nicht alle Menschen zur Seligkeit bestimmt, sondern nur einige, nicht diejenigen, von welchen er vorausgesehen hat, daß sie die angebotene Unterstützung annehmen, und sich derselben würdig machen würden, sondern diejenigen, welche er auszuwählen und aus der ganzen Masse der Verdammniß auszunehmen beliebte. Die Erwählten werden freilich selig, weil sie in dem Guten beharren. Sie sind aber nicht darum erwählt worden, weil Gott voraus sahe, daß sie die Reinheit des Gewissens bewahren würden, sondern weil Gott voraus wußte, was er selbst thun würde: denn auch diejenigen, deren Wille von der Sclaverei der Sünde befreiet worden, und die ursprüngliche Freiheit wieder erlangt hat, bedürfen einer fortdauernden Gnade, ohne welche sie immer wieder in die Sclaverei der Sünde zurück sinken würden. Die Beharrlichkeit in dem Guten ist selbst eine Folge der Gnade [229]). Der Erfolg dieser Prädestination und

sum si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis. In qua propterea multo plures, quam in illa sunt, ut sic ostendatur, quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet. Quia vero tam multi inde liberantur, est unde aguntur maxime gratiae gratuito munere liberantis. *Retractation.* l. I. c. 23. l. II. c. 66. *Epist.* 107. (217.)

229) Augustinus *de praedestinatione Sanctorum* c. 10. Praedestinatione Deus praescivit, quae fuerat ipse facturus. c. 19. Non quia futuros esse nos tales praescivit, sed ut essemus tales sancti et immaculati per ipsam electionem gratiae suae. Cum igitur nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. c. 18. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque, ut essemus. Fecit hoc secundum placitum suae volun-

und Gnade ist ein vollkommen guter freier Wille, der nicht mehr sündigen kann [230]). Da die Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit blos allein von dem freien Willen Gottes, nicht von dem Willen der Menschen abhängt, da derjenige gewiß nicht verdammt, sondern selig wird, welcher dazu auserwählt ist, so muß die Gnade, durch welche der Mensch den guten Willen als Bedingung der Seligkeit geschenkt bekommt, auf eine unwiderstehliche Weise in dem Menschen wirken. Sonst würde dem menschlichen Willen eine größere Kraft als dem göttlichen zukommen [231]).

Die

voluntatis, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. *De correptione et gratia* c. 12.

230) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non potuerunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest, particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum, quo non peccare posset homo, novissimum, quo peccare non posset; atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret. Sed quia peccavit ista natura, quum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit.

231) Augustinus *de correptione et gratia* c. 12. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageret, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret,

neque

Die Zahl der Auserwählten ist von Gott bestimmt, daß sie weder verringert, noch vermehrt werden kann [232]).

Dieses System von der Gnade und Gnadenwahl ist nun ein in sich zusammenhangendes und consequentes System. Wenn man nehmlich einige Sätze der Bibel, worauf sich diese Schlußreihe gründet, und in dem Sinne, welchen ihnen Augustinus beilegte, als wahr annimmt, so folgen die Sätze, welche er daraus gezogen hat, ganz richtig. Gleichwohl ist dieses System der Vernunft, allen praktischen Erkenntnissen durchaus entgegen gesetzt. Denn es hebt die menschliche Freiheit auf, es verwirrt die sittlichen Begriffe und beruht auf einem ganz unwürdigen Begriffe von Gott. Was das erste betrift, so ist die Freiheit zum Bösen mit dem Unvermögen zum Guten nur eine Scheinfreiheit. Wer keinen guten Entschluß fassen kann, der ist gezwungen, es ist gleichviel, ob durch seine Natur oder durch die Verderbniß seiner Natur, das Böse zu wollen. Kann diesem das Böse, was er will und ausübt, noch zugerechnet werden? Ferner behauptet Augustinus ein völliges Unvermögen zum Guten, eine völlige Passivität des Menschen. Er kann durch sich selbst gar nichts. Selbst das Bewußtseyn seiner moralischen Unvollkommenheit, der Wunsch und das Streben derselben abzuhelfen die Schuld und Unwürdigkeit von sich zu nehmen, ist unmöglich, wenn er nicht durch die Gnade umgeschaffen, eine neue Creatur wird. Er kann nicht den geringsten Schritt thun, um der Gnade entgegen zu kommen.

neque adversitate aliqua vinceretur. c. 14. Non est dubitandum, voluntati Dei — humanas voluntates resistere non posse.

232) Augustinus *de praedestinat. Sanctor.* c. 13. Qui praedestinati sunt ad regnum Dei, quorum sic determinatus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.

men. Diese muß alles für ihn thun. Gebet um Besserung, Belehrung und Erleuchtung des Verstandes, Richtung des Willens, Reinigung des Herzens, Wohlgefallen an dem Guten, standhaftes Beharren in der Tugend; alles das ist die Wirkung der Gnade. Der Mensch ist nur ein willenloses Instrument in der Hand des göttlichen Willens. Denn er kann, wenn er der Gnade theilhaftig wird, derselben nicht widerstehen. Er muß, wenn er auch nicht wollte, das Gute lieben und an dem Rechthandeln Wohlgefallen finden. Auch hier kann dem Menschen die Güte seines Wollens und seiner Handlungen nicht zugerechnet werden, als nur in so fern er das Werkzeug gewesen ist, durch welches die göttliche Kraft gewirket hat. So ist weder das Gute noch das Böse des Menschen eignes Werk, sondern das letzte die Folge der verdorbenen Natur, das erste ein Geschenk des vollkommensten Urhebers der Natur. Beides kann dem Menschen weder zum Verdienst noch zur Strafe angerechnet werden. Sündiget er, so hat ihm die Gnadenwirkung Gottes gefehlet, die er sich nicht selbst geben kann; ist er in dem Zustande der sittlichen Besserung, so ist nicht seine eigne Vernunft mächtig geworden über die Reize der Sinnlichkeit, sondern die göttliche Kraft hat seine Vernunft ersetzt und entsetzt. Darin hat Augustin vollkommen recht, wenn er die Freiheit in dem Vermögen, dem göttlichen Gesetze gemäß zu handeln, sucht [233]); aber darin fehlt er, daß er davon die Selbst-

233) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 105. Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male, nec gratis, si bene, nec impune, si male; postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire. Neque enim culpanda est, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.

Selbstthätigkeit der Vernunft trennt. Zweitens folgt hieraus nun eine totale Verwirrung der Begriffe der Sittlichkeit. Denn diese ist die Anlage eines vernünftigen Wesens, nach Gesetzen zu handeln, und die Vorstellung des Gesetzes selbst zur Maxime seines Handelns zu machen. Dazu gehört aber Willkür, und Freiheit, welche die Willkür bindet durch die Vorstellung des Gesetzes. Sittlichkeit als Zustand ist selbstthätiges Streben nach einer allgemeingesetzmäßigen Handlungsweise, ist selbstthätiges Streben nach Besiegung aller entgegen stehenden Antriebe und Versuchungen; ist Verstärkung der sittlichen Kraft, ist Reinigung der Gesinnung von allen sinnlichen Antrieben; ist die Ueberzeugung, daß je weiter man auf diesem Wege fortgeschritten ist, desto mehr noch zu thun übrig sey, mit dem festen Zutrauen, daß jedes Streben, das die Vernunft billiget, nicht vergeblich seyn werde. Wenn aber dem Menschen jede Kraft abgesprochen wird, ausgenommen die zum Bösen, wenn er ein bloßes Instrument ist, von welchem eine fremde Schöpferkraft eine schöne Melodie hervorzaubert, zu welcher es an sich für immer unfähig ist, so kann er auch keines sittlichen Handelns und Strebens fähig seyn; so ist das Gebot der Sittlichkeit für ihn eine Chimäre, und das sittliche Bewußtseyn eine der größten Täuschungen. Es wäre gerade so, als wenn die Orgel sich die Töne zuschreiben wollte, welche der Organist durch dieselbe hervorbringt. Aller Muth, Eifer und Ernst, sittlich besser zu werden, sind Chimären. Was hilft das Laufen nach einem Ziele, wenn jemand keine Kräfte zum Laufen hat, oder, wenn er auch diese hat, aber ein feindlicher Dämon ihn hindert, daß er nie die Richtung zum Ziele, sondern jederzeit eine fremde ergreifet? Und wenn wieder eine fremde Kraft jenen Zauber löset, und ihn an das Ziel hinstellt, kann er sich den Sieg beilegen, oder Anspruch auf ein Verdienst machen? Drittens. Dieses System macht nicht allein Gott zum Urheber des Bösen, sondern auch zu einem

einem willkürlichen Herrscher und ungerechten Richter. So sehr auch Augustin in dem freien Willen des Menschen die Ursache der ersten Sünde sucht, und darum das ganze Menschengeschlecht verdammlich macht, so folget doch aus dem Umfange, den er der göttlichen Gnadenwirkung giebt, daß nicht der erste Mensch, sondern Gott die Ursache von dem Sündenfalle ist. Denn die Gnade ist, nach seiner Lehre, nicht allein für die gefallenen Menschen die nothwendige Bedingung, durch welche sie allein erkennen, was sie thun und lassen sollen, und nach dieser Erkenntniß wirklich handeln, sondern auch in dem Zustande der Unschuld die Quelle, woraus das sittliche Gute floß. Adam blieb nicht durch eigne Kraft seines Willens auf der Bahn der Gerechtigkeit, sondern durch die Gnade [234]). Wodurch fiel er also aus dem Zustande seiner sittlichen Vollkommenheit? Dadurch, daß ihm die Gnade entzogen wurde, welche ihm Kraft und Festigkeit zum Guten gab. Also ist nicht der Mensch, der sündigte, sondern Gott, der ihn fallen ließ, der Urheber der Sünde, und alles des Gebrechens und Elends, welches dadurch auf das ganze Menschengeschlecht gekommen ist. Wie konnte dann der erste Mensch und mit ihm das ganze Geschlecht von Gott dafür bestraft werden, weil ihm Gott das entzogen hatte, ohne welches er nicht das göttliche Gesetz erfüllen konnte? Und gesetzt auch, daß alle Menschen mit Recht ohne Ausnahme in gleicher Verdammniß waren, so ist es zwar Gnade, wenn ein Theil derselben begnadiget wird, aber doch keine mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zusammenstimmende Gnade, sondern bloße Willkür, welche ohne alle objective Gründe losspricht und verurtheilt, selig macht und verdammt, und weder der absoluten Gerechtigkeit,

234) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 106. Man sehe oben Note 220.

keit, noch der absoluten Güte entspricht, sondern als eine Zusammenpaarung von launenhafter Gutmüthigkeit und Hartherzigkeit erscheint.

Es würde unbegreiflich seyn, daß Augustinus bei seinem sonst so hellem Verstande und eindringendem Scharfsinne ein so empörendes, allen gesunden Grundsätzen der Sittlichkeit und Zurechnung entgegengesetztes System aufstellen konnte, ohne das Vernunftwidrige in demselben gewahr zu werden. Es entgeht ihm wirklich nicht; aber er sucht durch allerlei künstliche Wendungen dasselbe zu entfernen, oder vielmehr zu verdecken. Von der Art ist z. B. wenn er sagt: Gott kommt zu Hülfe, wem er will, und verläßt, wen er will, ungeachtet diejenigen, welche Hülfe erhalten, und welche verlassen werden, aus Einer sündigenden Masse und Beide strafwürdig sind. Denn Gott kann die Sünder mit Recht mit väterlicher Strenge ansehen, da er sie zum Sündigen nicht zwingt noch antreibt [235]). Gott nöthiget freilich keinen Menschen zur Sünde; aber er entziehet ihnen doch nach Augustinus Lehre die Gnade, ohne welche sie sündigen müssen. — Gewiß würde er alle diese Fehler, Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten, in die er sich verwickelt, die er durch alle seine Bemühungen nicht lösen kann, eingesehen, und den Grundirrthum aufgegeben

235) Augustinus *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. I. Qu. 2. Conqueritur autem iuste de peccatoribus tanquam de his, quos peccare ipse non cogit. Sed si hoc monet, quod voluntati eius nullus resistit, quia cui vult, subvenit, et quem vult, deserit, cum et ille, cui subvenit, et ille, quem deserit, ex eadem sint massa peccatorum, et quamvis debent uterque supplicium, ab uno tamen exigatur, alteri donetur. — His ergo dicitur: homo tu quis es, qui respondeas Deo. Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit, quare me sic fecisti. Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem conspersione facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam.

gegeben haben, wenn ihn nicht der blinde Glaube an die Unfehlbarkeit der Bibel geblendet und gegen alle Einwendungen taub gemacht hätte [236]).

Das entgegen gesetzte System der Pelagianer unterscheidet sich von dem Augustinischen nicht allein durch die entgegengesetzten Resultate, sondern auch durch die Erkenntnißquelle. Sie machten die Vernunft zur Norm bei der Auslegung der Bibel, und es war daher immer die erste Frage: was kann der Sinn der Aussprüche der Bibel vernünftiger Weise seyn. Natürlich mußten sie daher auf andere Resultate kommen, weil sie von andern Erklärungsgründen ausgingen.

Eine Erbsünde, welche auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt wird, widersprach der Vernunft. Denn das sittlich Gute und Böse entspringt aus der Selbstthätigkeit und Vernunft der Menschen, und kann daher nicht angeboren werden. Ehe Jemand mit Vernunft handeln kann, besitzt er weder Tugend noch Laster; er ist in dem Zustande der Natur, nicht in einem sittlichen Zustande [237]). Die Menschen werden daher in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen wurde, nur mit dem Unterschiede, daß die Menschen als Kinder geboren werden, welche den Gebrauch der Vernunft und Freiheit noch nicht haben,

236) Augustinus *de dono perseverantiae* c. 19. Hoc scio, neminem contra hanc pradestinationem, quam secundum sacras litteras defendimus, nisi errando disputare potuisse.

237) Augustinus *de peccato originali* c. 13. Omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum nascitur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id tantum in homine est, quod Deus condidit.

Adam dagegen als ein Erwachsener mit dem Besitze reifer, entwickelter Kräfte geschaffen wurde.

Eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen, durch welche sein unvollständiger freier Wille ergänzt, das, was er durch den Sündenfall verloren hat, das Wollen des Guten, von Gott auf eine unmittelbare Weise geschenkt wird, widerspricht der Vernunft, denn die Freiheit gehört zum Begriffe eines vernünftigen Wesens. Wenn Gott den Menschen als vernünftiges Wesen geschaffen hat, so hat er ihm auch die Freiheit gegeben; diese gehört zu seiner Natur, und kann nicht verloren gehen, ohne daß die menschliche Natur selbst auch zerstört werde. Das Vermögen Gutes oder Böses zu wollen, gehört zu der Natur des Menschen, wird ihm angeboren, und ist unverlierbar. — Das wirkliche Wollen des Guten und Bösen beruhet auf dem Menschen selbst, wenn seine Vernunft entwickelt und stark geworden ist. Es ist ein Act der eignen Vernunftthätigkeit, welcher durch keine fremde Kraft ersetzt werden kann. — Das Gute und das Böse in unsern Handlungen ist unser eignes Werk, hängt von unserem eignen freien Willen ab. Gott unterstützt zwar den Menschen auf vielfältige Weise, daß er von seinen Kräften einen guten Gebrauch macht, und dieses ist die göttliche Gnade; aber diese kommt dem Willen nur zu Hülfe, ohne denselben zu ersetzen [238]). Wenn der Mensch auch

238) Augustinus *de gratia Christi contra Pelagium* c. 4. Primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse*. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in affectu locamus. Primum illud id est, posse ad Deum proprie pertinet, qui id creaturae suae contulit; duo vero reliqua, id est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, imo et hominis et dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper

auch noch schwach in dem Guten ist, so kommt ihm die göttliche Gnade zu Hülfe, aber nur dann, wenn er sich derselben würdig macht, durch ernstliches Wollen des Guten, so schwach es auch ist. Er muß also nothwendig den Anfang machen, den ersten Schritt thun, wenn ihm Gottes Beistand zu Hülfe kommen soll [239]). Vorzüglich aber schließen sie daraus, daß dem Menschen Gebote gegeben sind, daß er auch sie durch seinen Willen muß erfüllen können. **Alles was der Mensch soll, das muß er auch können.** Wie könnte ihm sonst die Nichterfüllung des Gebots zugerechnet werden [240])? **Eine unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit oder**

per auxilio. *Opus imperfectum contra Julian.* l. I. c. 95. Haec, inquam, gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium, quod eo accipimus tempore, quo creamur, utimur autem, quo valentiam inter bonum et malum discretionis adipiscimur. Bonae igitur voluntati innumeras adiutorii divini species non negamus, sed ita, ut non per adiutorii genera aut fabricetur, quae fuerit liberi arbitrii destructa libertas, aut aliquando ea exclusa, vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere, verum arbitrio libero omne adiutorium cooperatur. *De natura et gratia* c. 50. 51.

239) **Augustinus** *de gratia Christi* c. 31. Illi ideo iudicandi atque damnandi sunt, quia cum habeant liberum arbitrium, per quod ad fidem venire possent, et dei gratiam promereri, male utuntur libertate concessa; hi vero remunerandi sunt, qui bene libero utentes arbitrio merentur domini gratiam et eius mandata custodiunt.

240) **Augustinus** *de perfectione iustitiae.* Iterum, inquit, quaerendum est: utrumne debeat homo sine peccato esse. Procul dubio debet. Si debet, potest; si non potest, ergo nec debet. — Iterum quaerendum est: utrum praeceptum sit homini sine peccato esse. Aut enim non potest, et praeceptum non est; aut quia praeceptum est, potest.

zur Verdammung ist unstreitig für die Vernunft empörend, ungeachtet aller künstlichen Wendungen des Augustinus. Die Pelagianer behaupteten daher eine bedingte Prädestination. Nur diejenigen hat Gott zur Seligkeit auserwählt, von welchen er es nach seiner Allwissenheit voraus gesehen hat, daß sie einen guten Gebrauch von ihrer Freiheit machen, und rechtschaffen leben würden. Diese Erwählung kann nicht von Gottes Gnade allein abhangen; denn sonst würde man fragen können: warum bekehrt er nicht alle, auch die widerstrebenden, da seinem Willen nichts widerstehen kann [241])?

Unstreitig ist die Lehre der Pelagianer der Vernunft weit angemessener, als die entgegengesetzte des Augustinus, ungeachtet wir sie nicht vollständig, sondern nur fragmentarisch aus den Widerlegungen der Gegner kennen. Beide berufen sich zwar auf Aussprüche der Bibel, und wirklich fehlt es nicht an solchen Stellen, welche die Behauptung beider entgegen gesetzten Parteien begünstigen. Es ist aber der Unterschied zwischen beiden, daß Augustinus ein anderes Princip bei der Auslegung und dem Gebrauch der Bibel befolgt, als die Pelagianer. Diese erklären die Bibel, insoferne sie mit der Vernunft übereinstimmt, für Erkenntnißquelle der Religion; jener aber hält die Bibel als Offenbarung für die oberste Glaubensnorm. Es ist also nichts anderes, als der Kampf des Rationalismus und Supernaturalismus, der sich in diesen beiden entgegen gesetzten Systemen offenbarte, indem die Pelagianer sich offenbar mehr zu jenem hinneigten, damit aber die Offenbarungslehre in Vereinigung zu bringen

241) Augustinus *de praedestinatione sanctorum* c. 18. Praesciebat ergo, ait Pelagius, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuri esse praescivit, elegit.

gen suchten; Augustinus aber mehr dem Supernaturalismus huldigte, ohne darum der Vernunft einen offenbaren Krieg anzukündigen, weil er die Offenbarung selbst für den Ausfluß aus der höchsten Vernunft hielt. Daher ist es auch begreiflich, warum der Kampf lange Zeit dauerte. Wenn auch die Mehrheit der Stimmen sich für diejenige Partei entschied, welche das größere kirchliche Interesse auf ihrer Seite hatte, so fehlte es doch auch der andern eine lange Zeit hindurch nicht an Freunden, welche wahrscheinlich noch weit zahlreicher gewesen seyn würden, wenn nicht theils das Ansehn der Kirche, die Einstimmung mehrerer Kirchenlehrer und der Glanz des heiligen Augustinus mehrere zum Nachbeten und Nachdenken bestimmt hätte, wozu überhaupt die Mehrheit geneigt ist, theils auch Unannehmlichkeiten, Verfolgungen und überhaupt Zwangsmittel viele abgeschreckt hätten, einer vernünftigen Ueberzeugung zu folgen. Es ist darum auf der andern Seite eben so natürlich, daß Kirchenversammlungen und Päpste endlich die Erbsünde, die freie und absolute Gnade und Gnadenwahl, welche Augustinus mit Consequenz dem Supernaturalismus gemäß behauptet hatte, bald aus frommen Eifer, bald aus Grundsätzen der hierarchischen Politik zu Hauptartikeln des christlichen Glaubens machten, an denen keiner zweifeln durfte, ohne sich der zeitlichen und ewigen Verdammniß hinzugeben; daß, da in diesem Systeme eine völlige Passivität der menschlichen Vernunft sowohl in der Erkenntniß als Ausübung des Praktischen angenommen war, destomehr Kirchengebräuche und äußere Religionshandlungen hervortraten, welche auf demselben Wege und aus denselben Gründen eine allgemeine Sanction, und durch dieselbe einen Schein von Heiligkeit und Verdienstlichkeit erhalten mußten, welche die unwürdige Sclaverei und den Todesschlummer der Vernunft nur noch länger unterhielten.

Die reine Religion Jesu, welche eine so vortreffliche, strenge und doch humane Moral enthielt, und hauptsächlich durch moralische Liebe Gottes und der Menschen die sinnliche Religion ohne Moral, den äußeren Ceremoniendienst, die Werkheiligkeit zu verdrängen bestimmt war, deren Inhalt mit der Vernunft vollkommen übereinstimmte, wenn sie auch auf einen höhern Ursprung der Lehre hingewiesen hatte, wurde durch die Trennung von der Vernunft offenbar verschlimmert, und wenigstens des einzigen Princips beraubt, wodurch sie sich nicht allein in ihrer Reinheit erhalten, sondern auch an innerer Würde und äußerer Wirksamkeit gewinnen konnte. Dieses Zurückbleiben und Zurückfallen in einen unvollkommenen Zustand erfolgte nicht auf einmal, sondern nach und nach, so wie durch die Isolirung von der Vernunft ein Auctoritätsglaube, der Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche und an ihre Macht durch Einhelligkeit oder Stimmenmehrheit zu bestimmen, was wahr und recht sey, und nothwendig ohne eigne Prüfung geglaubt werden müsse. Die Kirche sanctionirte anfänglich nur Verordnungen für die Kirchendisciplin die äußere Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft, die gemeinschaftlichen Gottesverehrungen, und für die kirchlichen Handlungen, durch welche sich der Christ von dem Nichtchristen äußerlich unterschied. Diese Statuten erhielten aber immer mehr Werth, Bedeutung, und verdrängten den eigentlichen Geist des praktischen Christenthums. Denn es ist jederzeit der Fall, wenn etwas Sittliches und Religiöses zur äußeren Vorschrift gemacht wird, daß man so leicht glaubt, die Befolgung der Vorschrift ohne das innere beseelende und heiligende Princip des guten Willens sey schon etwas Verdienstliches, wodurch man Gottes Wohlgefallen erhalten könne.

Die Kirche war eine neue Idee, die sich in dem Christenthume gebildet hatte, die ungemein wichtig war, einen großen,

großen, heiligen Sinn enthielt, der aber von wenigen richtig und vollständig aufgefaßt, und meistentheils mit sinnlichen Vorstellungen verunstaltet wurde. Die Verbindung der Bekenner der christlichen Religion oder die sichtbare Kirche, war ein Symbol der unsichtbaren oder einer Gemeinheit vernünftiger Wesen unter sittlichen Gesetzen mit vollkommen lauterer Gesinnung. Beide Ideen oder vielmehr das Symbol und die Idee schwankten fast beständig ohne rechte Haltung in einander über, und man trug nur zu leicht in jenes über, was nur diese anging. In der Idee denkt man sich allerdings alle Menschen und vernünftige Wesen, in denen der gute Wille lebendig und kräftig worden, in einer Gemeinschaft unter einander und mit Gott dem heiligen Wesen, als Regenten dieses Sittenreiches, und es kann nur Eine Gemeine in diesem Sinne geben, weil nur ein und dasselbe Princip in ihnen lebet. Diese Einheit verpflanzte die sichtbare Kirche in ihre Mitte, und machte es zu dem Princip ihres Handelns. Daher die Meinung, daß es außer der Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche kein Heil, kein Gott wohlgefälliges Leben, keine Seligkeit gebe [242]; daß alle und jede, welche außer dieser sichtbaren Kirche leben, ewig ve loren und verdammt sind, weil sie den einen wahren Gott nicht kennen [243]; daß

242) Lactantius *institution. divinar.* l. IV. c. 30. Sola igitur catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis; hoc est domicilium fidei; hoc templum Dei; quo siquis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute, cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit.

243) Cyprianus *de unitate ecclesiae.* Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur; spiritu animamur: haec nos Deo servat. — Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae

daß die Kirche allein im Besitz der Gnadenmittel ist, durch welche die Seligkeit erworben werden kann; daß die Statuten und Verordnungen der Kirche zu der einmal von Gott festgesetzten Heilsordnung gehören; daß die symbolischen Handlungen der Kirche eine gewisse innere, verborgene, und unbegreifliche Kraft zur Umschaffung des Menschen haben.

Wenn es daher auch auf der einen Seite ein wichtiger Schritt in der Cultur der Menschheit war, daß sein Blick über das Sinnliche und Gegenwärtige hinaus erweitert, daß er selbst durch die Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche an ein unsichtbares Reich der Sitten kräftig erinnert und ermahnet wurde, sich in der sichtbaren zu einem würdigen Mitgliede der unsichtbaren auszubilden; so waren doch diese Ideen zu fein und zu geistig, als daß sie von allen Christen gehörig gefaßt, rein erhalten und mehr entfaltet werden konnten. Fehlte es doch selbst vielen Lehrern an Geisteskraft sich zu solchen Ideen zu erheben, und mit denselben den Sinn für das gegenwärtige Leben in Harmonie zu bringen. Entweder wurde es ihnen schwindlicht vor der Höhe dieses geistigen Strebens, und sie blieben in weiter Entfernung von dem Ziele der höhern Vollkommenheit des

adulterae iungitur, a promiſſis eccleſiae ſeparatur. Nec pervenit ad Chriſti praemia, qui relinquit eccleſiam Chriſti. Alienus eſt, profanus eſt. Minucius Felix. Octavianus c. — Nec tormentis aut modus ullus aut terminus, illic ſopiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit — poenale illud incendium non damnis ardentium paſcitur, ſed inexeſa corporum laceratione nutritur. Eos autem merito torqueri, qui Deum neſciunt, ut impios, ut iniuſtos, niſi profanus nemo deliberat, cum parentam omnium et omnium dominum non minoris ſceleris ſit ignorare quam laedere — Imperitia Dei ſufficit ad poenam, ita ut notitia proſit ad veniam.

des Geistes zurück, oder wenn sie sich erhoben, schwand der feste Boden der Erfahrung und die Welt der Wirklichkeit vor ihren begeisterten und vom Himmlischen trunkenen Blicken.

Hieraus entwickelte sich ein merkwürdiger Unterschied in dem Vortrage und dem Geiste der christlichen Moral, welchen man durch die Benennung der gemeinen und höhern oder mystischen Moral bezeichnen kann.

Die gemeine Moral war für alle Christen bestimmt, und nichts anderes, als eine Anweisung zur ewigen Seligkeit, die einst nach dem Tode als Belohnung für ein den Vorschriften des Christenthums angemessenes Leben erworben werden sollte; so wie wir sie in den Unterweisungen des Lactanz und anderer Kirchenväter finden, die einen veredelten und verfeinerten Eudämonismus vortrugen. Sie enthielt zum Theil vortrefliche dem Geiste einer strengen Sittenlehre angemessene Vorschriften, insofern sie durchaus auf strenge Gewissenhaftigkeit drang. Allein die Unterordnung der Sittlichkeit unter die ewige Glückseligkeit, wodurch diese den höhern Rang als das höchste Gut einnahm, brachte eine Bestimmung in dieselbe, welche sie selbst leicht um alle Würde bringen konnte. Dazu kam noch der andere Umstand, daß der in der Bibel offenbarte Wille Gottes die höchste Richtschnur für die Bestimmung der sittlichen und unsittlichen, der verdienstlichen und sträflichen Handlungen angenommen, und durch Ausschließung oder wenigstens Zurücksetzung der Vernunft dieser Moral das einzige Princip der Perfectibilität entzogen wurde. Da nun noch dazu sich die Kirche bald als eine katholische allein seligmachende constituirte, so maßte sie sich auch als ein von Gott verliehenes Recht an, theils die Handlungen, durch welche die Seligkeit erworben werden kann, theils diejenigen zu bestimmen, welche der Gemeinschaft mit der Kirche, und folglich auch der Seligkeit verlustig machen,

die

die verschiedenen Grade der Sünde und Schuld zu bestimmen, die Mittel festzusetzen, durch welche der Christ wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Durch alles dieses wurde die Moral immer mehr zu einem bloßen Gottesdienst, und mechanischen Cerimonienwesen herabgewürdiget; denn da die Kirche im Besitze der Gnadenmittel war, denen aus Aberglauben noch außerordentliche und übernatürliche Kräfte beigelegt wurden, so kam dieses der natürlichen Trägheit und Schwäche des Menschen vortreflich zu statten, und er konnte, ohne selbst Hand an seine Besserung zu legen, entweder diese Umschaffung seines Willens von der übernatürlichen Wirkung der Gnade unthätig erwarten, oder selbst ohne Umänderung seiner Gesinnung durch die magische Kraft der Gnadenmittel das Ziel seines Strebens, das selige Leben, erlangen.

Auf dem Gebiete dieser Moral hatte der vernünftige Forschungsgeist wenig Spielraum und einen sehr beschränkten Stoff. Das Princip, das Ziel und die Mittel waren durch den göttlichen Willen unabhängig von der Vernunft bestimmt; und diese durfte sich nicht herausnehmen davon etwas vor ihren Gerichtshof zu ziehen. Es blieb also nichts anders übrig als dieses positive System mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Da man aber dafür nur so lange Interesse haben konnte, als der Kirchenglaube selbst noch im Werden und im Kampfe begriffen war, und sich dieser immer mehr verlor, je mehr sich die katholische Kirche bildete, und gewisse Rechte derselben geltend machte, so hörte auch von dieser Seite der Stoff zur Untersuchung auf. So waren die äußeren Gränzlinien gezogen und als unveränderlich festgesetzt, innerhalb deren der Vernunft jeder Zugang versperrt war. Nur innerhalb derselben bildete sich in späteren Zeiten eine spitzfindige, grübelnde und klügelnde Casuistik, welche für die Wissenschaft unfruchtbar blieb, und hauptsächlich für den

Behuf

Behuf der Kirchendisciplin, und des Kirchenrechts berechnet war.

Diese Moral für die größere Anzahl von Menschen, welche einen Theil der zeitlichen Vortheile des Lebens hingab, um dafür desto größere und bleibendere in der Ewigkeit einzutauschen, mußte nothwendig in manchen feiner fühlenden Gemüthern ein dunkles Gefühl der Nichtbefriedigung zurück lassen. Daß der Mensch nicht bloß zum Genuß bestimmt sey, sondern einen höhern Endzweck habe, dieß ist ein Gedanke, der sich doch zuweilen auch in der Brust wenig gebildeter Menschen regt, und ein stilles Sehnen nach etwas Höherem erweckt, das man sich selbst nicht deutlich aussprechen kann. Je edler die Gesinnung, je feiner das Gefühl, je regsamer die Vernunft, desto lebhafter und kräftiger äußert sich jenes Sehnen, desto mehr erhebt es sich über das Irdische. Aber vorzüglich bewirkt dieses ein lebhafter reger Sinn für das Sittliche. Je mehr solche feinfühlende Menschen in lebhaften, aber unentwickelsten Gefühlen die Stimme des Sittengesetzes vernehmen, je mehr sie sich beeifern, denselben Genüge zu thun, desto mehr werden sie inne, daß jedes Streben, jede Thätigkeit der Vernunft nicht das Ziel erreicht, welches das Gesetz mit seinen lauten und doch unerklärlichen Foderungen vorhält. Hieraus entsteht in Menschen, welche wenig Anlage oder Fertigkeit zum Denken besitzen, und in denen die Phantasie und das Gefühl eine größere Stärke besitzt, als die Denkkraft, eine mystische und schwärmerische Moral, welche auch in dem Christenthume um so weniger ausbleiben konnte, da dieses jene so sehr begünstigte.

Das Christenthum erhob und erweiterte den Blick zu dem Unsichtbaren, wies den Menschen ein über dieses Leben erhabenes Ziel an, foderte die Beherrschung der Sinnlichkeit, und eine reine Liebe Gottes und der Menschen.

schen. Je höher aber das Ideal der vollkommenen Menschheit gestellt, je reiner die Moral war, welche das Christenthum enthielt, destomehr war es eben darin den Mißverständnissen ausgesetzt, welche von verschiedener Art sind, je nachdem sie aus der beschränkten Denkart, der menschlichen Trägheit und der natürlichen Sophistik des menschlichen Herzens, oder aus dem Erweiterungstriebe und einem, wiewohl falsch verstandenen Vernunftstreben entstehen.

Sehr bald entstand die Meinung unter den christlichen Lehrern, daß das Christenthum eine höhere und bessere Moral lehre, als die aufgeklärte Vernunft der Heiden, und sie setzten den Vorzug jener vor dieser darin, daß sie sich auf unmittelbare Offenbarung gründe, daher wahre echte Weisheit sey, und Moral und Religion auf das innigste mit einander verbinde. Auch unter den gemeinen Christen mußte sich daraus bald die Ueberzeugung entwickeln, daß sie bessere und glücklichere Menschen seyen, als die Nichtchristen, indem sie weit höhere und herrlichere Hoffnungen und Aussichten, eben darum auch höhere Verpflichtungen hätten. Daher suchen diejenigen Kirchenväter, welche mit griechischer Philosophie bekannt waren, die gemeinen Christen zu der Höhe der Vollkommenheit zu erheben, welche die Philosophen nur als den Weisen erreichbar darstellten [244]). Diese Vollkommenheit bestand in Heiligkeit der ganzen Seele und des ganzen Lebens, nach dem Ausspruche Christus: seyd heilig wie euer himmlischer Vater im Himmel. Eine völlige Reinheit von allen bösen Lüsten und Begierden, und ein Gott und dem Uebersinnlichen ganz geweiheter Sinn machten die Bestandtheile

244) So trägt Clemens von Alexandrien die Charakterzüge des stoischen Weisen auf die Christen über; so nimmt Origenes die Farben zu diesem Gemälde aus der Neuplatonischen Philosophie.

theile derselben aus. Der Christ hatte, wie er glaubte, besondere Schwierigkeiten zu bekämpfen, um diese Heiligkeit zu erlangen; denn der Teufel und die bösen Geister haben eine besondere Feindschaft gegen die Christen, und machen sich es zu ihrer wichtigsten Angelegenheit, sie zu verführen, sie an der christlichen Vervollkommung zu verhindern und sie wieder zum Abfall zu bewegen. Die Christen hatten also nicht allein mit ihrem eignen Fleische, sondern auch mit den Anfechtungen und Versuchungen der unsichtbaren bösen Mächte zu kämpfen. Aber auf der andern Seite wurde ihnen der Sieg auch wieder durch mannigfaltigen Beistand der Gottheit, durch so viele geheime und magische Kräfte des Christenthums erleichtert. Dieses außerordentlichen Beistandes wegen war es um so leichter, das Ziel zu überspannen, nach welchem der Christ streben soll, und die schöne harmonische Einfalt zu stören, welche das Unchristenthum so ehrwürdig und zugleich so liebenswürdig machte.

Die erste Uebertreibung war die negative Vollkommenheit, die Sündenlosigkeit, oder die negative Heiligkeit. Tugend erfordert Kampf mit der Sinnlichkeit. Da aber die Sinnlichkeit die Verbindung der Seele mit einem thierischen Körper von denen Lehrern und Bekennern des Christenthums, welche nicht mit philosophischer Ruhe und Gründlichkeit über die menschliche Natur nachgedacht hatten, nach dem Sündenfalle für die Quelle des Bösen gehalten wurde, so mußte auch jeder Zustand, in welchem man noch mit sinnlichen Reizungen zu kämpfen hatte, als ein Zustand der Unvollkommenheit und als ein Mangel dessen, was von den Christen gefodert wird, angesehen werden. Man strebte also um so eher nach einem Zustande, wo man auch keine sinnlichen, das ist, sündliche Reizungen mehr empfindet, je mehr das blinde Zutrauen zu dem übernatürlichen Beistande Gottes die

Nachfrage, ob dieses mit der Natur des Menschen, wie er ist, und was er seyn soll, ja selbst mit dem Wesen der Tugend übereinstimme, überflüssig machte, und ganz in den Hintergrund stellte. Hieraus entstanden die Institute der Mönche und Einsiedler, welche nicht zufrieden, mit der vernünftigen Beherrschung der Naturtriebe und Mäßigung der Neigungen und mit einem vernünftigen Gebrauche der zeitlichen Güter, eine selbstgemachte eingebildete Heiligkeit wählten und ihr nachstrebten. Fasten und Kasteiung des Leibes, Ehelosigkeit, freiwillige Armuth, waren die Hauptpunkte derselben, und um nicht den sinnlichen Anreizungen widerstehen zu müssen, eine freiwillige Entfernung aus der menschlichen Gesellschaft, ein einsames zurückgezogenes, einsiedlerisches Leben war eine unmittelbare Folge daraus. So wie Christen sich nicht fürchteten, das Bekenntniß des Christenthums mit Gefahr des Lebens abzulegen, ja selbst den Heldentod für ihre Ueberzeugung zu dulden, dann aber auch vielfältig aus Uebertreibung oder auch aus Ruhmsucht ohne Noth und Veranlassung freiwillig diesen Märtyrertod aufsuchten, so strebten auch diese Menschen aus falschen Begriffen von den Foderungen des Christenthums oder aus Ruhmsucht nach der Ehre eines Märtyrers noch während des Lebens. Ihr thörichtes Beginnen, oder ihr falsch verstandener Eifer fand nur zu sehr Beifall, und ihr unvernünftiger Gottesdienst wurde bis zum Himmel erhoben; ganze Scharen drängten sich hinzu und rangen nach dem Ehrentitel eines Heiligen mit Aufopferung ihrer Vernunft, und wollten schon in diesem Leben vollkommene Himmelsbürger und Brüder von Engeln seyn, ehe sie noch zu vollkommnen Menschen sich gebildet hatten. Mäßigung und Selbstpeinigung, Härte und Abtödtung des natürlichen Lebens, Einsamkeit, nicht um die sittliche Gesinnung zu beleben, und der Tugend mehr Kraft zur Erfüllung aller Pflichten zu geben, nicht sich zu großen verdienstvollen Handlungen zu stärken, sondern blos

blos um alle Versuchungen zum Bösen — wenn es nehmlich möglich wäre — mit der Wurzel auszurotten, und in dem stolzen Selbstgefühl einer eingebildeten Heiligkeit sich allen Pflichten des Menschenlebens zu entziehen, und die edelsten Kräfte durch schnödes Nichtsthun oder zwecklosen unvernünftigen Werkdienst einschrumpfen zu lassen [245]). — Dieses war die falsche Heiligkeit, welche aus dem Christenthum durch Uebertreibung entstand, und dennoch von so vielen sonst ehrwürdigen Vätern mit den größten Lobsprüchen erhoben und angepriesen wurde. Nur einige Anstrengung des Nachdenkens und eine gereinigtere Kenntniß des menschlichen Geistes hätte ihnen das ganze Blendwerk aufdecken, und die unseligen Folgen einer groben, unter dem Scheine der Heiligkeit sich verbergenden Sinnlichkeit enthüllen müssen, welche das thörigte Streben, die Sinnlichkeit auszurotten, und auf dem Wege der Unvernunft und Unnatur ohne Kampf und Anstrengung die höchste Würde der menschlichen Natur an sich zu reißen, nothwendig herbeiführet [246]).

Die

245) Hieronymus *adversus Vigilantium.* Respondebis, hoc non est pugnare, sed fugere — Fateor imbecillitatem meam. Nolo spe pugnare victoriae, ne perdam aliquando victoriam. Si fugero, gladium devitavi. Si stetero, aut vincendum mihi est aut cadendum. Quid autem necesse est, certa dimittere et incerta sectari? — Tu qui pugnas, et superari potes et vincere. Ego cum fugero, non vinco in eo, quod fugio, sed fugio, ne vincar.

246) Augustinus *de opere monachorum* c. 28. O servi Dei milites Christi itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui tam multos hypocritas sub habitu

 mona-

Nachfrage, ob dieses mit der Natur des Menschen, wie es ist, und was er seyn soll, ja selbst mit dem Wesen der Tugend übereinstimme, überflüssig machte, und ganz in den Hintergrund stellte. Hieraus entstanden die Institute der Mönche und Einsiedler, welche nicht zufrieden, mit der vernünftigen Beherrschung der Naturtriebe und Mäßigung der Neigungen und mit einem vernünftigen Gebrauche der zeitlichen Güter, eine selbstgemachte eingebildete Heiligkeit wählten und ihr nachstrebten. Fasten und Kasteiung des Leibes, Ehelosigkeit, freiwillige Armuth, waren die Hauptpunkte derselben, und um nicht den sinnlichen Anreizungen widerstehen zu müssen, eine freiwillige Entfernung aus der menschlichen Gesellschaft, ein einsames zurückgezogenes, einsiedlerisches Leben war eine unmittelbare Folge daraus. So wie Christen sich nicht fürchteten, das Bekenntniß des Christenthums mit Gefahr des Lebens abzulegen, ja selbst den Heldentod für ihre Ueberzeugung zu dulden, dann aber auch vielfältig aus Uebertreibung oder auch aus Ruhmsucht ohne Noth und Veranlassung freiwillig diesen Märtyrertod aufsuchten, so strebten auch diese Menschen aus falschen Begriffen von den Foderungen des Christenthums oder aus Ruhmsucht nach der Ehre eines Märtyrers noch während des Lebens. Ihr thörichtes Beginnen, oder ihr falsch verstandener Eifer fand nur zu sehr Beifall, und ihr unvernünftiger Gottesdienst wurde bis zum Himmel erhoben; ganze Scharen drängten sich hinzu und rangen nach dem Ehrentitel eines Heiligen mit Aufopferung ihrer Vernunft, und wollten schon in diesem Leben vollkommene Himmelsbürger und Brüder von Engeln seyn, ehe sie noch zu vollkommnen Menschen sich gebildet hatten. Mäßigung und Selbstpeinigung, Härte und Abtödtung des natürlichen Lebens, Einsamkeit, nicht um die sittliche Gesinnung zu beleben, und der Tugend mehr Kraft zur Erfüllung aller Pflichten zu geben, nicht sich zu großen verdienstvollen Handlungen zu stärken, sondern

blos

dieser Seligkeit Statt findet, nehmlich im Glauben, die Seligkeit des Glaubens aber zu der Seligkeit des Schauens sich wie Schatten zu Licht verhält; so mußte wohl natürlich der Wunsch in einigen Menschen von lebhaftem Gefühle entstehen, diese vollkommnere Seligkeit auch noch in diesem Leben zu empfangen. Was die Möglichkeit derselben betrift, so konnte diese keine Schwierigkeit machen. Denn erstlich ist gerade dieser Punct derjenige, an welchen Menschen von lebhaftem Gefühle entweder gar nicht, oder doch zuletzt denken. Und zweitens war schon durch gewisse Dogmen dafür gesorgt, daß die Schwierigkeit als Nichts erscheinen mußte. Augustin zwar lehrte, daß es in diesem Leben nicht möglich sey, Gott unmittelbar zu schauen, als nur in der glaubigen Erwartung dieses seligen Zustandes; daß erst in jenem Leben der menschliche Geist eine höhere Vollkommenheit erlangen, und selbst der Körper verklärt werde, um Gott zu schauen [248]. Aber alles die-

 ses

248) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 29. Dico itaque, quod visuri sint Deum in ipso corpore, sed utrum per ipsum, sicut per corpus nunc videmus solem, lunam, stellas, mare ac terram et quae sunt in ea, non parva quaestio est. — Absit ergo, ut dicamus, illos sanctos in illa vita Deum clausis oculis non visuros, quem spiritu semper videbunt. Sed utrum videbunt et per oculos corporis, cum eos apertos habebunt, inde quaestio est. Si enim tantum poterunt in corpore spiritali, eo modo utique etiam ipsi oculi spiritales quantum possunt isti, quales nunc habemus, procul dubio per eos Deus videri non poterit; longe itaque alterius erunt potentiae, si per eos videbitur incorporea illa natura, quae non continetur loco, sed ubique tota est. Zwar haben Philosophen behauptet: das Uebersinnliche könne nur durch den Geist und das Körperliche nur durch den körperlichen Sinn angeschauet werden.

ses war doch nach derselben Lehre die Wirkung der Gnade und ein Geschenk der Gottheit [249]). Konnte nun die Gnade nicht auch in einigen Menschen während ihres jetzigen Lebens so außerordentlich wirken, daß sie die Belohnung des künftigen Lebens auch schon in diesem erhielten und Gott zwar nicht mit den Augen des Leibes, aber doch mit den verklärten Augen des Geistes anschaueten? Ist doch bei Gott kein Ding unmöglich?

Nach-

den; und wenn das ausgemacht wäre, so könnte Gott auch nicht durch die Augen des geistigen Körpers angeschauet werden. Sed istam ratiocinationem et vera ratio et prophetica irridet autoritas. Quis enim ita sit aversus a vero, ut dicere audeat, Deum corporalia ista nescire? Numquid ergo corpus habet, per cuius oculos ea possit addiscere. Deinde quod de propheta Helisaeo paulo ante diximus, nonne satis indicat, etiam spiritu non per corpus corporalia posse cerni?

249) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Vera pax ibi est, ubi nihil adversi, nec a se ipso, nec ab alio quisquam patietur. Praemium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit, et qui seipsum, quo melius et maius nihil possit esse, promisit. Quid est enim aliud, quod per prophetam dixit: ero illorum Deus et ipsi erunt mihi plebs, nisi: ego ero unde satientur, ego ero, quaecunque ab omnibus honeste desiderantur, et vita et salus et victus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona? Sic enim et illud recte intelligitur, quod ait Apostolus, ut sit Deus omnia in omnibus. Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna communis.

Nachdem einmal diese Idee in einigen Köpfen, vorzüglich in denen, welche in dem Christenthume etwas Besseres als einen bloßen todten Mechanismus, ein geistloses Ceremonienwerk oder die verdeckte Befriedigung des sinnlichen Triebes ahndeten, und denen ein inneres Gefühl sagte, daß das Leben eine höhere Bedeutung und Bestimmung haben müsse, Platz gewonnen hatte, welcher auf der einen Seite ihre poetische Natur und die Lebendigkeit des Gefühles, so wie auf der andern die Herabwürdigung des Christenthums zu einem Ceremonien- und Lohndienst, und die subtile, alles in Begriffe zersplitternde Vielgeschäftigkeit der Vernunft noch mehr Nahrung gab, so erhielt sie bald einen größeren Spielraum. Es kam darauf an, Mittel ausfindig zu machen, um jene stille Sehnsucht nach Vereinigung und Anschauung Gottes wirklich zu erlangen. Und so kam man auf gewisse Vorbereitungen, auf gewisse Uebungen, durch welche das Gemüth zu einer innigen genauen Vereinigung mit Gott und einer Anschauung desselben tauglich gemacht werden sollte, oder eine mystische Asketik, welche eine Abtödtung und Vernichtung der Sinnlichkeit, eine Abscheidung von der sinnlichen Welt, eine Einkehrung in sich selbst, oder Vertiefung in den innersten Grund seines Wesens, und dadurch eine innere Durchdringung und Erleuchtung von Gott bezweckte, auf ein thätiges Christenthum drang, an dasselbe aber schwärmerische Gefühle knüpfte. Wenn auf der einen Seite der Mensch durch diese mystische Moral und Asketik gehoben wurde zu einer reinen über das Sinnliche sich erhebenden, ja die Sinnlichkeit ganz überwältigenden Gesinnung; so wurde er doch eben dadurch nur um so tiefer in die Sinnlichkeit hineingeführt, je weniger er gegen die Gewalt der feineren Sinnlichkeit auf seiner Hut war. Er wurde durch Selbsttäuschung ein Spiel von eingebildeten, chimärischen Gefühlen, welche die Selbsterkenntniß hinderten, und den Einfluß

fluß unlauterer Triebfedern, des Stolzes und Dünkels möglich machten, die wahre menschliche und rein sittliche Bildung wurde durch die Tendenz derselben aufgehalten und gehemmt, weil sie überhaupt die Thätigkeit der Vernunft, und alles Menschliche mit Geringschätzung und Verachtung behandelte, und den Menschen durch den göttlichen Geist, der allein alles in allem seyn sollte, zu einem übermenschlichen göttlichen und heiligen Wesen umzuschaffen suchte.

Alles dieses sind natürliche Folgen aus dem Princip des Supernaturalismus. Je strenger und consequenter dieses genommen, je ausgebreiteter es angewendet wurde, desto allgemeiner, sprechender und schneidender traten diese Folgen hervor. Je mehr die Vernunft ihrer Rechte in den Angelegenheiten der Religion entsetzt, je mehr die Freiheit des Selbstdenkens und Selbstprüfens beschränkt wurde, desto mehr mußte auch der Geist, welcher allen menschlichen Bestrebungen und Beschäftigungen, allen Producten der menschlichen Thätigkeit den echten Charakter der Menschheit, Adel und Würde ertheilt, entweichen, desto mehr mußte alles Ehrwürdige entweihet und herabgewürdiget werden. Wer könnte auch nicht diese traurige Folgen wahrnehmen? Sie stoßen uns auf, wohin wir nur den Blick richten.

Es verbreitete sich über den größten Theil von Europa eine Finsterniß der Unwissenheit und Rohheit, der Durst nach Erkenntniß vertrocknete, die Quelle der Wissenschaften versiegte. Doch nur auf eine Zeitlang: denn keine äußere Gewalt kann die Natur des menschlichen Geistes umändern, über kurz und lang siegt sie über die äußern Hemmungen und Einschränkungen, und verläßt endlich die falsche

falsche Richtung, die ihr von außen aufgedrungen war. Aber wie viele und lange Kämpfe, welche Anstrengungen dazu erforderlich waren, dieses gehört nicht hieher. Wir wollen jetzt nur noch sehen, was für Ursachen sich vereinigten, die Cultur der Wissenschaften nach und nach zu vernichten.

Es war ein Unglück, daß schon weit früher der reine wissenschaftliche Sinn und der gute Geschmack sich größtentheils verloren hatten. Aberglaube und Schwärmerei, Stumpfsinn des Verstandes und Ueppigkeit der Phantasie, Verachtung gegen Erfahrungserkenntnisse und ein eitles Streben nach Erkenntniß des Uebersinnlichen, in welchem zuletzt Einbildung und Dichtung für Wirklichkeit, Spiele der Phantasie und des Verstandes für Wahrheit galten, der einzige Prüfstein der Wahrheit und zugleich das Interesse für dieselbe verloren gingen; Einseitigkeit, Seichtigkeit, Leichtgläubigkeit, dieses waren die hervorstechenden Züge des herrschenden Zeitgeistes [250]). Man achtete die alten Denkmale der wissenschaftlichen Cultur entweder gar nicht, oder einseitig, oder schätzte sie übertrieben. Bald war nur allein Wahrheit bei dem Plato, bald nur bei dem Orpheus, oder Zoroaster oder Hermes zu finden, alles, was mit deren Sätzen übereinstimmte, mußte wahr seyn, eben darum, weil jene zu dem Maßstabe der Wahrheit ausschließlich gemacht worden waren. Es trat also hier schon ein Hang zum Auctoritätsglauben sehr merklich hervor, welcher bald sich in den Supernaturalismus verlieren mußte.

Diese

250) Man sehe 6. Theil dieser Gesch. S. 392. ff.

Diese Denkart ging aus dem Heidenthume in das Christenthum um so leichter über, da dieses eine übersinnliche Religion war, deren Stifter für ein übermenschliches von Gott gesandtes göttliches Wesen gehalten wurde, welcher das Verhältniß seiner Religionswahrheiten zur Vernunft nicht bestimmt ausgesprochen hatte. Aber sehr bald entwickelte sich das Princip des Supernaturalismus, daß etwas darum schlechthin wahr sey, weil es von Gott offenbaret worden, wenn es gleich nicht immer in der größten Allgemeinheit und Konsequenz angewendet wurde. Dieses Princip führet nothwendig eine Geringschätzung der Vernunft, eine Beschränkung ihrer Thätigkeit und ihrer Gültigkeit herbei, indem bei der Frage: was wahr sey oder nicht, was erkannt und für wahr gehalten werden könne, oder nicht; was recht oder unrecht sey, nicht die Vernunft die erste entscheidende Stimme hatte, sondern sie genöthiget wurde, dieß und jenes ohne Gründe darum für wahr anzuerkennen, weil es Gott gesagt haben sollte, es mochte nun mit der Vernunft übereinstimmen oder nicht. Hierdurch wurde sie nun nothwendig in ihrer Selbstthätigkeit gar sehr beschränkt; das Gebiet der ersten, der Haupt- und Grundwahrheiten war ihr entzogen, und es blieb ihr nur noch das Feld der abgeleiteten Wahrheiten übrig, das Interesse für rationale Erkenntniß, für gründliche Ueberzeugung und Gewißheit auf dem Wege der Vernunft mußte schwinden; das Streben nach einer immer freiern, vollständigern und consequenten Uebung, Erhöhung und Anwendung der Vernunft und nach Einer menschlichen Cultur der Geisteskräfte ermatten. Denn es gab, wie man wähnte, eine andere, höhere, gewissere und daher weit vorzüglichere Erkenntnißquelle der für die Menschheit wichtigen und unentbehrlichen Wahrheiten.

Wenn

Wenn noch irgend ein Interesse für den Vernunftgebrauch und für die wissenschaftlichen Kenntnisse übrig blieb, so war dieses doch nur bedingt und eingeschränkt. So lange als der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthume noch fortdauerte, hielt man die Kenntniß der heidnischen Philosophie, Wissenschaft und Literatur für nützlich, um das Heidenthum zu bestreiten, und der christlichen Religion desto eher den Sieg zu verschaffen. Ein zweites Interesse war die Bestreitung der für irrig gehaltenen Sätze und Ketzereien, die unter den Christen selbst hervorgingen, die Vertheidigung der für wahr gehaltenen Sätze des Christenthums, der Folgerungen aus den Sätzen der Offenbarung, und der Beweis der aus ihrer Auslegung gezogenen Resultate. Allein dieses Interesse war bedingt durch ein anderes, und darum eben auch beschränkt. Der Streit mit der heidnischen Philosophie hörte auf; die Streitigkeiten unter den christlichen Parteien wurden selten allein durch Gründe vermittelst der Vernunft, weit mehr noch durch das Ansehen der Lehrer, durch den Auctoritätsglauben, durch Zwangsmittel der Kirche und des Staats entschieden, da sich endlich ein orthodoxes System bildete, als auf Kirchenversammlungen durch Stimmenmehrheit bestimmt wurde, was zu demselben gehöre, was demselben widerstreite, was als Religionswahrheit ein für allemal in alle ewigen Zeiten gelten solle, was ein für allemal verwerflich und irrig sey; da sich in der Kirche eine hierarchische Gewalt zur Aufrechthaltung der Orthodoxie bildete, welche nicht bestehen konnte, wenn sie das Recht des Selbstdenkens und des eignen Prüfens als ein unverlierbares Recht eines vernünftigen Wesens anerkennen wollte, und daher bald aus frommen, aber übelverstandenem Eifer, bald aus Herrschsucht und politischen Zwecken die Denkfreiheit beschränkte. Aber es war nicht genug, daß die Kirche fo-

derte, Jedermann müsse mit dem Kirchenglauben übereinstimmend denken, und dürfe, ohne sich straffällig zu machen, nicht einen Fingerbreit davon abweichen; es wurde auch jede Beschäftigung des Geistes mit irgend einem Gegenstande, der nicht kirchlich war, für ein unheiliges, den Christen schändendes Beginnen erklärt. Die Geistlichen sollten kein profanes Buch lesen; dieses war der Wille Gregorius des Großen, welcher als Bischof von Rom durch eine solche Verachtung gegen die sogenannten weltlichen Wissenschaften nothwendig die Achtung und Liebe zu den Wissenschaften in einem Zeitalter, wo sie befördert werden mußten, gar sehr schwächte [251]). Jeder denkende Kopf, der sich wegen eines bessern Talents oder äußerer günstigerer Umstände, durch eine freiere Geisteskraft auszeichnete, fand keinen Kreis von Gegenständen, wo er ohne Furcht und ohne Zwang frei und ungehindert sich bewegen konnte. Denn auch außer dem kirchlichen Systeme wurde ein freies Forschen und Denken zur Sünde gemacht. So wurden Virgilius und Sidonius, weil sie Gegenfüßler, oder wie sich der Apostel der Deutschen ausdrückte, andere Men-

251) Gregorii Magni *Epistol.* l. IX. ep. 48. Sed post hoc pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus, ac sumus vehementius aspernati, ut ea, quae prius dicta fuerunt, in gemitum et tristitiam verteremus, quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. — Unde si post hoc evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerint, nec nos nugis et secularibus literis studere contigerit, Deo nostro gratias agimus, qui cor vestrum maculari blasphemis, nefandorum laudibus non permisit.

Menschen, eine andere Sonne und einen andern Mond unter der Erde annähmen, als Ketzer auf die Anklage desselben Bonifacius von dem Papst Zacharias verurtheilt [252]).

Die Reihe von schlechten Regenten, die bald aus der untersten Klasse des rohen Pöbels, oder aus dem tapfern, aber sonst ungebildeten Militär auf den römischen Thron emporgehoben wurden, oder am Hofe erzogen, durch Ueppigkeit und Wollüste verweichlicht und verdorben waren; die bald aus Unwissenheit nicht alle Theile der Staatsverwaltung umfaßten, bald aus Schwachheit oder Trägheit nicht mit Kraft und Energie den Organismus des Staates belebten und erhielten, sondern aus Ungeschicklichkeit oder Unklugheit einen untergeordneten Zweck auf Unkosten des andern beförderten, einen Stand zum Nachtheil des andern begünstigten, oder gar mit bloßer Willkühr und despotischer Gewalt Recht und Freiheit erdrückten, und ihren Launen und Lüsten den ganzen Staat aufopferten, hatten unstreitig einen höchst verderblichen Einfluß auf die Cultur der Wissenschaften und Künste, auf den Sinn für Wahrheit, Schönheit, Recht und Sittlichkeit. Die gelehrten Anstalten gingen ein, oder dauerten fort ohne wohlthätige Wirkungen. Das Sittenverderben, die Ueppigkeit und Weichlichkeit, der Sclavensinn und die kriechende Denkungsart waren mit der Energie, der Schwungkraft, der Umsicht und Freiheit des Geistes unvereinbar, ohne welche kein wissenschaftlicher Boden mit Glück angebauet, und in erfreulichem Wachsthume erhalten, ohne welche keine darauf gewandte

252) Cramers fünfte Fortsetzung von Bossuets Einleitung. S. 67.

wandte Thätigkeit Früchte bringen kann. Die meisten Bewohner der Länder, in welchen Künste und Wissenschaften geblühet hatten, waren zu ausgeartet und verdorben, als daß sie der Früchte und des Genusses derselben würdig gewesen wären. Die Ueberreste der alten Literatur und die schönen Denkmäler des Kunstgenies wurden nicht geachtet; aus Nachlässigkeit, durch vernunftlose Frömmigkeit und durch die Stürme der Anarchie der bürgerlichen Kriege und der verheerenden Einfälle barbarischer Nationen gingen sie größtentheils verloren, diejenigen ausgenommen, welche in den Kirchen und Klöstern noch eine sichere, wiewohl größtentheils zwecklose Aufbewahrung gefunden hatten.

Die Schwärme von rohen, unwissenden, aber kraftvollen und eroberungssüchtigen Völkern, welche von allen Seiten in das römische Reich einfielen, und die größten Verheerungen anrichteten, waren für die Wissenschaften ebenfalls nachtheilig. Aus Roheit achteten sie nicht die Denkmäler des Geistes und der Kunst, noch die gelehrten Anstalten. In den verwüstenden Kriegen wurden eine Menge öffentlicher und Privatbibliotheken zerstöret. Dagegen hatten einige von diesen Völkern eine abergläubische Gottesfurcht; und um dieser willen verschonten sie die Kirchen, achteten Priester und Mönche, und nahmen größtentheils die christliche Religion an. Das Reich des geistlichen Despotismus und der hierarchischen Gewalt wurde durch den Zutritt dieser rohen Menschen nicht allein ausgebreitet, sondern auch mehr befestiget.

Eine Hauptursache von dem Verfall der Wissenschaften war ferner die Trennung des Abendlandes von fast allem Verkehre mit dem Morgenlande, vorzüglich mit Griechenland. Dieses Land, aus welchem alle literarische und wissenschaftliche Cultur ausgegangen war, behauptete sich längere

längere Zeit in dem Besitz derselben. Die Kenntniß der griechischen Sprache unterhielt schon eine Communication mit den Hauptquellen der Literatur und verhinderte ein so schnelles Umsichgreifen der Unwissenheit und Barbarey. Die griechischen Kirchenväter waren daher fast immer auch in der Regel gebildeter, mit mehr Kenntnissen ausgerüstet und mit einem liberalen Geiste belebt. Die Horden der Barbaren beunruhigten meistentheils nur die Gränzen und richteten seltener in dem Innern fortdauernde Verheerungen an. In Griechenland waren die Originalwerke der Dichter, Geschichtschreiber, Redner und Philosophen in den öffentlichen und Privatbibliotheken, und wurden auch noch gelesen und studirt, wenn gleich mit wenigem Gewinn für die Wissenschaft, weil der theologische Kleinigkeitssinn, steife Anhänglichkeit an hergebrachten Dogmen, und der Mönchsgeist den menschlichen Geist niederdrückten. Indessen wäre doch eine Verbindung mit dem Mutterlande aller Cultur auch so noch erwünscht gewesen, und hätte wenigstens den völligen Verfall aller wissenschaftlichen Cultur eine längere Zeit aufhalten können. Aber die unselige Theilung des Reichs in das Ost- und Weströmische Kaiserthum, Spaltungen zwischen den Kirchen beider Reiche, und die allmählig aussterbende Kenntniß der griechischen Sprache in den Abendländern, hinderten nach und nach die Verbindung und Communication der beiden von einander gerissenen Theile.

Was indessen die Finsterniß der Unwissenheit auszubreiten und zu verstärken schien, das mußte durch die Veranstaltung der Vorsehung zugleich ein Mittel werden, wodurch die Gewalt derselben gebrochen, und der Keim künftiger Aufklärung erhalten und gepflegt werden mußte. Denn eben die rohen Nationen, welche so viel zur Vertil-
gung

gung der wissenschaftlichen Cultur beigetragen hatten, bildeten in der Folge, nachdem sie durch Religion und Vermischung mit den Besiegten naturalisirt worden waren, neue kräftigere Stämme, neue dauerhaftere Staatsverfassungen, und gewährten eben dadurch den Wissenschaften einen neuen Boden zu neuen Anpflanzungen. Das Christenthum, oder vielmehr das ausgeartete, zu einem blinden, mechanischen Gottesdienste, oder zu einer regellosen Mystik und Schwärmerei verdorbene Christenthum, hatte die Liebe und Achtung gegen Wissenschaften geschwächt und verdrängt, aber es erhielt auch, sobald der Geist des blinden Fanatismus sich verlor, das Bedürfniß und die Sehnsucht nach mehr Aufklärung und Licht; es pflanzte unter Nationen ein stärkeres Verlangen nach der Bekanntschaft mit den Producten des griechischen Geistes, als vorher unter denselben geherrscht hatte, und so wurden z. B. die Syrer und Araber die Sammler und Aufbewahrer der griechischen Kenntnisse, von welchen sie durch verschiedene Wege und Kanäle wieder unter abendländische Völker ausgestreuet, und zur Weckung einer kräftigeren Wißbegierde verbreitet wurden. Selbst die Mönche, welche auf so vielfältige Weise den Wissenschaften nachtheilig gewesen waren, vergüteten auf der andern Seite durch Abschreiben literarischer Werke, wenn es auch hauptsächlich Werke der Kirchenväter waren, und durch die sichere Aufbewahrungsstätte, welche sie denselben in den Klöstern verstatteten, den gestifteten Schaden gewissermaßen wieder, indem diese zum Theil die Köpfe übten und zu dem Bessern vorbereiteten, theils die Begierde nach mehreren alten literärischen Denkmalen weckten. Was sie in größerem Umfange für die Cultur des Bodens durch arbeitsame Hände leisteten, das thaten sie, obgleich in geringerer Anzahl und in geringerem Umfange, auch für die Literatur. Durch mechanisches Abschreiben der Handschriften brachten sie zwar die literarische

Cultur

Cultur nicht selbst in Gang, aber sie bereiteten doch die Beförderungsmittel derselben vor.

Doch dieses war nicht das Einzige und das Wichtigste, was diesem Zeitalter fehlte. Es mußte nicht allein ein neuer frischer Nahrungssaft von Kenntnissen in Circulation gebracht, sondern auch ein neuer Geist für die Anwendung und den Gebrauch derselben erzeugt werden. Die Trägheit, die Selbstgenügsamkeit, der Dünkel, die Seichtigkeit, die Sclaverei in den Fesseln der Auctorität, diese Hindernisse aller geistigen Bildung mußten erst zerbrochen und aus dem Wege geräumt werden; es mußte ein lebendigeres Interesse für Wahrheit, ein kräftigeres Streben nach innerer Ueberzeugung sich bilden, ein angestrengteres Forschen und Untersuchen aus der Werthschätzung der Wahrheit und einer nicht auf Einbildung und Selbsttäuschung beruhenden Ueberzeugung hervorgehen. Die Fesseln des Selbstdenkens mußten zersprengt, und Freiheit im Forschen, Untersuchen und Prüfen erkämpft und die Vernunft wieder in ihre verlorne Rechte eingesetzt werden. Alles dieses aber konnte nur das Werk und die Folge einer innern Revolution des Geistes seyn. Nur der Geist kann wahrhaft frei machen, der Buchstabe tödtet durch Sclaverei. Keine äußere Revolution konnte dieses bewirken; die äußeren ungünstigen Umstände konnten sich ändern, ohne daß dadurch für das Ganze etwas gewonnen wurde, so lange nicht der menschliche Forschungsgeist selbst von innen heraus neu belebt, und gestärkt worden, und nur in der sorgsamen Anerkennung seiner Gesetze sein eignes Heil und einen festen Schutz gegen Willkür und Anmaßung gefunden hatte. Diese Revolution konnte nur auf dem Gebiete des kirchlichen Systems vorgehen. Denn durch dasselbe war die menschliche Vernunft unterjocht worden; in demselben konnte sie auch nur wieder frei werden. Es war noth-

nothwendig, daß sich ein freierer Geist der Forschung, ein höheres Streben nach Gründlichkeit, selbst auf dem Gebiete des Glaubens, oder Theologie bildete, wenn dieser nach und nach freier und weiter um sich blicken, und nach und nach immer mehrere Gegenstände umfassen sollte. Und dieses geschah wirklich durch die scholastische Philosophie und Theologie, deren Entstehung und Ausbildung, Ursachen und Wirkungen wir in dem folgenden Abschnitte zu betrachten haben.

Erster Anhang.

Chronologische Tabelle.

Jahr nach C.G.	
139	Justini des Märtyrers erste Apologie
163	Justinus stirbt
169	Tatianus, Athenagoras
177	Irenäus Bischof zu Lyon
194	Pantänus Katechet zu Alexandrien
200	Clemens Alexandrinus Pantänus Nachfolger
	Tertullian zu Carthago
202	Minucius Felix
217	Origenes lehrt zu Alexandrien
248	Cyprian Bischof zu Carthago
254	Origenes stirbt
270	Gregorius der Wunderthäter stirbt
	Anatolius Bischof zu Laodicea
277	Secte des Manes
303	Arnobius
306	Constantinus Augustus
320	Lactantius
325	Das erste Nicänische Concilium. Arius wird verdammt
340	Eusebius Bischof zu Cäsarea stirbt
360	Eunomius
361	Julianus kommt zur Regierung
370	Hilarius Bischof zu Poitu stirbt
371	Athanasius stirbt
374	Ambrosius Bischof zu Mailand
379	Basilius der Große stirbt
384	Didymus zu Alexandrien
	Hieronymus
386	Cyrillus Bischof zu Jerusalem stirbt
391	Gregorius von Nazianz stirbt
394	Gregorius Nyssenus
395	Augustinus Bischof zu Hippo
398	Ambrosius stirbt
	Johannes Chrysostomus Bischof zu Constantinopel
400	Prudentius
	Nemesius

Jahr nach C.G.	
403	Epiphanius stirbt.
407	Chrysostomus stirbt
418	Pelagius wird zu Carthago und Rom verdammt
420	Hieronymus stirbt
430	Augustinus stirbt.
	Synesius
431	Cassianus.
470	Martianus Capella
	Claudianus Mamertus
480	Salvianus
	Faustus
493	Gennadius
525	Boethius stirbt
539	Cassiodorus begiebt sich in das Kloster
543	Benedictus stirbt
590	Gregorius der Große Bischof zu Rom
604	Gregorius der Große stirbt
622	Muhammeds Flucht
636	Isidorus Hispalensis stirbt
640	Johannes Philoponus
718	Bonifacius
735	Beda Venerabilis stirbt
755	Johannes Damascenus stirbt

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Philosophie.

Geist des Urchristenthums von Joh. Aug. Eberhard. Halle 1808.

C. F. Rößlers Abhandlung über die Philosophie der ersten christlichen Kirche in dem 4 B. seiner Bibliothek der Kirchenväter.

C. F. Rößler de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tübingen 1781. 4.

Joh. Ge. Rosenmüller de christianae theologiae origine. Leipzig 1786. 8.

Joh. Dallaeus de usu patrum libri duo. Genf 1655. 4.

Ueber den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums von Marheinecke in dem dritten Bande der Studien. Heidelberg 1807.

Le Platonisme devoilé ou essai touchant le verbe Platonicien par Mr. *Souverain*. Cölln 1700. 8.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. mit einer Vorrede und Bemerkungen von Jos. Fr. Löffler 2 Aufl. Züllichau und Freistadt 1792. 8.

Baltus Defense des saints Pères accusés de Platonisme. Paris 1711. 4.

C. A. Keil Exercitationes de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis Leipzig 1793. — 4.

Dion. Petavii opus de theologicis dogmatibus. Antverpen 1700. fol.

Wilhelm Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte 1 B. 2 Aufl. 1802.

C. W. F. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien Leipzig 1762 — 85. 8.

C. Ch. E Schmid Progr. de ignavia errorum iu religionis christianae disciplina vulgarium principe causa. Jena 1798. 4.

C. F Roesler philosophia veteris ecclesiae de Deo. Tübingen 1782 4.

— — — philosophia veteris ecclesiae de spiritu et de mundo. Tübingen 1783. 4.

Barbeyrac Traité de la morale des Pères de l'eglise vor seiner Uebersetzung des Puffendorfischen Naturrechts.

Ceillier Apologie de la morale des Pères de l'eglise. Paris 1718. 4.

(*Baltus*) Jugement de SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne. Strasbourg 1719. 4.

Barbeyrac Traité de la Morale des pères de l'eglise. Amsterdam 1728. 4.

Carl Fr. Stäudlin Progr. de patrum ecclesiae doctrina morali. Göttingen 1796.

Joh. Dav. Michaelis Moral 3 Theil. Geschichte der christlichen Sittenlehre von dem Herausgeber C. Fr. Stäudlin. Göttingen 1799. 8.

Versuch einer Geschichte der christlichen Moral, Ascetik und Mystik, vorzüglich in literärischer Hinsicht. 1 B. Dortmund 1798. 8.

W. Münscher über den Zustand der christlichen Sittenlehre in den ersten Zeitaltern nach dem Tode der Apostel in Henkes neuem Magazin 1 B. 2 St.

Ern. Sal. Cypriani Diatribe academica, qua expenditur illud Tertulliani: haereticorum patriarchae philosophi. Helmstaedt 1699 4.

Adami Rechenberg Diss. an haereticorum patriarchae philosophi. Leipzig 1705. 4.

Chr. Gottfr Schütz Progr. de regula fidei apud Tertullianum 1780.

W. Münschers Darstellung d. moral. Ideen d. Clemens von Alexandrien und Tertullians in Henke's Magazin 6 B. 1 Stück.

— — — Darst. d. moral. Ideen des Origenes. Ebendas.

Joh. Koellner Diss. in qua Augustini libri tres de libero arbitrio tractantur Jena 1796.

Gotthilf Friedemann Loeber, Diss Philosophumenon Augustini de causa deficiente enucleans. Jena 1732.




Stanford University Libraries
3 6105 008 461 209